

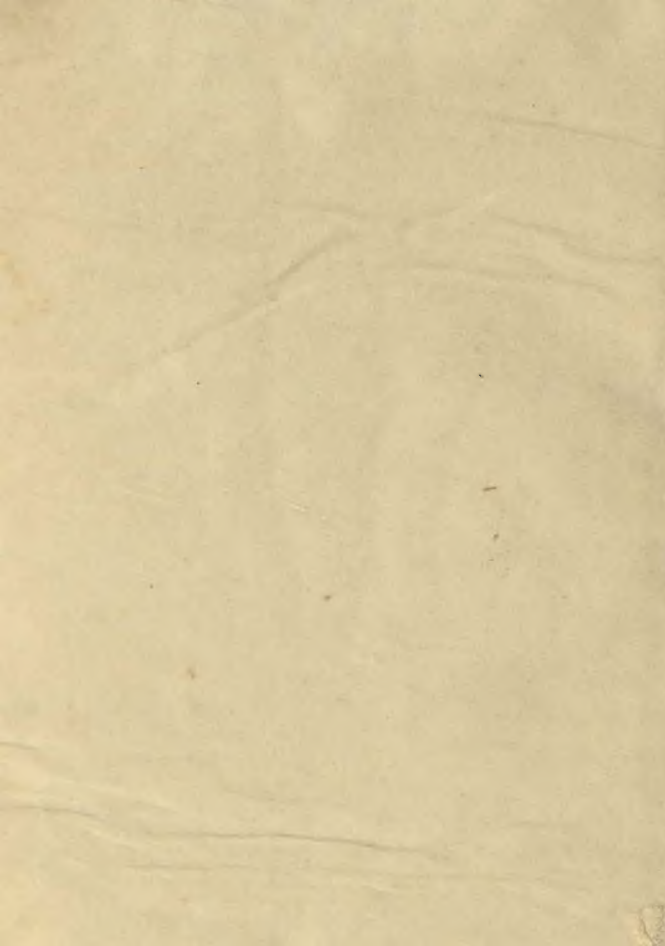
حاشیہ مولانا ^{علی} فضل حق خیر آبادی

شرح اہل لقاۃ مبارک

6023

ناشر

دارالعلوم ضیاء المسیح الاسلامیہ سیالکوٹ



ذکامضنل اللہ یوتیہ من بشلا

الحاشیۃ للمولوی خیرابادی

شرح اسم اللقی بکتاب اور غلام



دارالعلوم ضیاء الشمس الاسلامیہ شریف



تعداد : ————— ۱۰۰۰

طابع : ————— ڈاکٹر تغیر احمد مہتمم دارالعلوم سیال پور

مطبع : ————— ایوگرین پریس - لاہور

ناشر : ————— دارالعلوم ضیائیس اسلام سیال پور

قیمت ————— ۳۰/- روپے

(ری پرنٹ ایڈیشن)

لاہور میں طبع کے پتے

سٹاکٹ : مکتبہ قادریہ - جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دوار لاہور

تفصیل میڈیکل اسٹور سوپر مارکیٹ - شاہ جمال - لاہور

فون - ۱۰۷۷۰۰

٢٣٢	الكلام على وجود الكلى الطبعي في الخارج	٢٣٢	تفرد المصنف
٣٢٩	بما لا مزيد عليه	٢٣٦	علم الحالة بجملة اخرى
٣٣٢	الجزئية من المعقولات الثانية ام لا ؟		اتصاف المحصول القديم والمحصولي
٣٣١	لوازم الماهية من المعقولات الثانية ام لا ؟	٢٣٩	بالداهية والنظرية
٣٣٣	الرود على الباقربسته وجوه	٢٣٢	البداهية والنظرية صفتان للعلم والمعلوم
٣٣٧	تشنيع شديد على اشارح في اقدار الباقر	٢٥٤	تقرير برهان التضعيف
	بل يجب كون القضايا المعقودة من	٢٦٦	تقرير برهان التضايف
٣٣٥	المعقولات الثانية ذهنية	٢٤٠	تقرير برهان التطبيق
٣٣٤	معنى ظرف الاتصاف	٢٤٧	لا يعلم التصور من التصديق وبالعكس
٣٣٨	فرق بين كون الخارج ظرفا لنفس لذية وثبوته	٢٤٤	تعريف الفكر والنظر
٢٥٣	اشكال عوليص	٢٨٧	تشك خطوب بسقاط
٣٥٦	اقوال شتى في ظرف الاتصاف بالوجود	٢٨٩	المعرف يفيد علما جديدا ام لا
٣٦٨	الكلام على تحقيق الدواني بعشرة وجوه	٢٩٠	تعريف موضوع العلم
٣٨٩	تحقيق ظرف الاتصاف بالوجوب	٣٠٣	اقسام الواسطة
٣٠٨	تحقيق مطلب ما	٣٠٦	العرض الذاتي
٣١٤	جواب ما خلاص في المحدث والمنس والنوع	٣١١	مبحث المعقول الثاني
٣٢٣	مطلب بل	٣١٢	الرود على المحقق الدواني بخمسة اوجه
٢٤٠	الرود على الباقر لوجوه عديدة	٣٢٠	بل تتخص الكلية بالوجود الذمهي ؟

تعريف بالحقى اسلام قدس

مولده ونسبه

هو الامام الهام، مرجع الفضلاء الاعلام، فخر الحكام والعلما، بطل الحجة
المعلم الرابع للمنطق والحكمة، الاستاذ المطلق شيخنا العلامة محمد فصل حق الشهيد العمري
الحقنى الخير آبادى تغذه الله بالايادى ولد رحمه الله تعالى سنة اثنى عشرة
بعد المائت و مائتين من هجرة نبى التقلين صلى الله تعالى عليه وسلم وتصل نسبنا
امير المؤمنين غيظ المنافقين سالفارق رضى الله تعالى عنه باثنين وثلاثين
ولذا كان رحمه الله تعالى راسخا فى الدين، شديدا على الكفرة والمبتدعين المنفقيين بحجة
سيد المرسلين عليه صلوات رب العالمين -

تلقية العلم وثبت مشائخه

تمتذ فى العلوم العقلية والنقلية على ابيه الفاضل العلامة، البحر الطمطم مولانا
محمد فصل امام (١٢٤٤ هـ / ١٨٢٩ م) واخذ الحديث عن شيخ المحدثين مولانا
الشاه عبدالقادر المحدث الدهوى (١٢٤٢ هـ / ١٨٢٧ م) ابن مولانا الشاه دلى الله
المحدث الدهوى (١١٧٦ هـ / ١٧٦٢ م) واستفاد من امام المحدثين مولانا
الشاه عبدالعزيز المحدث الدهوى (١٢٣٩ هـ / ١٨٢٤ م) على انه انشد قصيدة
على قصيدة امر القيس وعرضها على شيخه الشاه عبدالعزيز المحدث الدهوى فاشار
الشيخ الى غرابة بعض الالفاظ فاستشهد العلامة بعشرين شعرا من كلام المتقدمين
فقال شيخ قدس سره انكم مصيب وقد وقع فى السهو، ولما صنف سراج
المند الشاه عبدالعزيز المحدث الدهوى "تحفة اثناعشرية" فى رد الشيعة جاز
مجتهد ايراني من اولاد مير باقر داماد شيعى بدلى لناظر شيخ المحدث فلقية العلامة
محمد فضل حق الخير آبادى وهو ابن اثنى عشرة سنة وجربى فى اثار الكلام ذكر

الافق المبين تصنيف الباقر الشيعي فاعترض عليه العلامة بوجوه عديدة ورد كلامه
بطرق سديدة فثبت المجتهد وهرب في آخر الليل مخفياً وعاد الى موطنه
خائياً خاساً -

فرغ العلامة من جميع العلوم العالية والآلية واشتغل بتدريسها وهو ابن
ثلاث عشرة سنة في عام (١٢٢٥ هـ / ١٨٠٩ م) وبعد ذلك حفظ القرآن
المجيد في اربعة اشهر وبضع ايام وباع على يد شيخ العصر المعروف بدعوى من شاه
الدعوى في السلسلة العالية الحاشية -
علومه ومعارفه وآثار المشاهير فيه

وكان رحمه الله تعالى فاتقاً على جميع الاقران في العلوم الاصلية والفرعية،
متخصصاً في اصول الفقه والعلوم الادبية والكلامية ، اما المعقولات فقد بلغ فيها
درجة الاجتهاد ولا يادانيه فيها احد في عصره
قال الطبيب عبدالحى المدير السابق لندوة العلماء بلخون في الجذر السبع
من "نزته الخواطر وحببة المسامح والنواظر" في ترجمة العلامة -
"احد الاساتذة المشهورين ، لم يكن له نظير في زمانه في الفنون
الحكمية والعلوم العربية"

وقال السيد احمد خان مؤسس كلية علي كره في آثار الصناديد
"فريد الدهر في جميع العلوم والفنون ، كان فكره العالي مؤسس
اساس لمنطق والحكمة ، لم يكن لعلماء عصره وفضلهم الدهر مجال
ان يحضروا في حضرة للمناظرة ، وكثيرا ما شوبه ان ارباب الكمال
لما سمعوا حرفاً من كلامه افتخروا بتملذه"

وقال المحرر محمد جعفر التهانيسري في السوانح الاحمدية في حقته -

”مجمعة المنطق و مصحح اغلاط افلاطون و سقراط و بقراط“

و قال مولانا محمد الدين في روضة الادباء

”قصائده الغراء فائقة على قصائد امر القيس و لسبيد، وله

يد طولي في النظم و النشر بحيث لا يكون له عدل في السلف

و الخلف الا القليل بلا مبالغة“

والحق انه حقيق بان يسمى المعلم الرابع -

اشتغاله بالقصائد والمدائح

و كان رحمه الله تعالى اشعر اهل العصر، نظمته نيف على اربعة آلاف شعر
و غالب كلامه مشتمل على مدح سيد الابرار محمد المختار صلى الله تعالى عليه وسلم
و ذكر المحن الشاقة التي تحملها زمن جلالة بحرية اندميان، و بعضه في سحر الكفار
و ذم الفرقة الطاغية الوهابية، له قلم سيال و فكر سليم، كلما توجه الى ايضاح
مسئلة يظن ان غيايب الشكوك تزول بيانه و انوار الحق تبدو من فيه و لسانه،
و من شعره في مدح سيد الانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم،

هو اول النوراني تبلجت بهضياته في العالم الاضواء

هو اول الانباء، آخرهم به ختم النبوة و ابست الابداء

بدر به ابدى المهين سره فلا جله المايداء و الابداء

قد خصه البارئ باوصاف على لم يعطها الاحداث و القدمات

اعطاه فضلا ليس يمكن ان يكون له شريك فيه او شركار

اسماه اذا سماه بالحسن فمن، اسما خالصته له اسما

برحم مفضل ذو قوة با و روف محسن معطاء

ثبت مناصبه و تدريسه و تلامذته

وبعد ما فرغ من تحصيل العلوم صار محمود الاقران وقاز بمراتب عالية
 بدار الملك دہلی وجہمہر و توکم والورد وال منصب الصدارة بکھنؤ و رامپور
 ومع ذلك كان يشتغل بتدريس العلوم الدينية والفنون لغيتية ، توجه الى
 جناب الطلبة والعلماء للاستفادة والاستفاضة من آفاق العالم حتى صار وائبة
 صحبتہ و فيضان كرمہ ممن تتعقد عليهم الانامل واغترف من بحر علومہ جمع كثير من العلماء
 وجم غفير من الفضلاء ، فلنكتف بذكر بعض المشاهير والا فالاحصاء عسير جداً -

منهم ابنه العلامة شمس العلماء محمد عبدالحق الخیر آبادی صاحب التصانيف
 الکثيرة (١٣١٦ھ / ١٨٩٩م) وعلامة الدهر مولانا ہدایت اللہ الجوفوری
 (١٣٢٦ھ / ١٩٠٨م) استاذ صدر الشريعة مولانا امجد علی الاعظمی مؤلف
 "بہار شریعت" والفاضل المتبحر تاج الفحول ، محب الرسول مولانا اشاہ
 عبد القادر البدایونی (١٣١٩ھ / ١٩٠١م) ابن سیف اللہ المسلول مولانا
 اشاہ فضل رسول البدایونی (١٢٨٩ھ / ١٨٧٢م) والفاضل الادیب
 مولانا فیض الحسن السہارنپوری محشی الکتب الکثيرة (١٣٠٤ھ / ١٨٨٢م)
 واستاذ الاساتذة مولانا ہدایت علی البریلوی (١٣٢٢ھ / ١٩٠٤م) والفاضل
 العلامة محمد عبد اللہ البکرامی والفاضل العلامة مولانا عبد العلی الرامفوری المتخصص
 فی الرياضیات (١٣٠٣ھ / ١٨٨٥م) استاذ مجد والماتہ الحاضرة ،
 المحضرة الاعلیٰ مولانا اشاہ احمد رضا البریلوی والنواب يوسف علی خان ،
 والنواب کلب علی خان الوالیتین ریاستہ رامفور وغیرہم من الفضلاء الکبارہ
 مصنفاتہ

ولتصانيف عاليه ، شاقہ علی جلالة تفضله وغزارة علمه ، دالة علی قوة استدلاله
 وکمال فصاحتہ ، فقد اثبت فیہا بحقیقات معجبة راتقة وتدقیقات مطربة فالتقة

خلت عنها الزبر السالفة ولم يبلغ اليها احد من المهرة ، وفيما يلي ثبت مصنفاته

١ — المجلس العالي في شرح الجوهري العالي

٢ — حاشية الافق المبين للمير باقر داماد

٣ — حاشية تلخيص الشفاعة للشيخ ابي علي ابن سينا

٤ — الهدية السعيدية ، في الحكمة

٥ — رسالة في تحقيق العلم والمعلوم

٦ — الروض المجد في تحقيق حقيقة الوجود : بين فيها بالقال مسألة وحدة الوجود التي تتعلق بالجمال -

٧ — رسالة في تحقيق الكلي الطبيعي

٨ — رسالة في تحقيق التشكيك في الماهيات

٩ — شرح تهذيب الكلام للعلامة اتقازا في

١٠ — تحقيق الفتوى في البطل الطغوي : رد فيها على امام الوهابية في الهند

اسماعيل الدهلوي الذي انكر ثبوت الشفاعة بالمحبة والوجاهة للاقبيار والاولياء

١١ — امتناع النظر : كتاب وحيد في بابه ، اثبت فيه امتناع نظير سيد الانبياء -

صلى الله عليه وسلم في الاوصاف الكاملة بدلائل قاهرة اعيت المخالفين

عن المعارضة والمقاومة ، رد فيها على اسماعيل الدهلوي وتلميذه حيدر علي الترمكي

١٢-١٣ — الثورة الهندية وقصائد فتنة الهند : افصح فيها اجمالاً عن اسباب

جهاد الحرية سنة ١٨٥٧ م لاستيصال نظام البراطنة عن اهل الهند

ودعوا قها وما جرى عليه من المحن والمصائب -

١٤ — حاشية شرح السلم للقاضي محمد مبارك الكوفاموي

اهتم بطبع هذه الحاشية مرة ثانية الدكتور تخرجه احمد باقر شيخ الاسلام واين

فضيلة الشيخ محمد قمر الدين مد ظله العالی صاحب السجادة بسال الشريف ،
 ولا شك ان هذه الحاشية من اعظم ما ترا العلامة محمد فضل حق الخیر آبادی قدس سره
 وقد افتخر بها حين تسل عند جلالة سجزيرة اندميان عن الآثار التي تركها في لهنت
 فاشار الى هذه الحاشية وابنه العلامة محمد عبدالحق الخیر آبادی رحمه الله تعالى . بل
 ولا ريب في ان هذه الحاشية ينبغي ان يفتخر بها ، كيف لا وقد فصل فيها مسائل
 منطقية ومباحث حكيمية كانت معركة للفحول تفصيلا لا يحوم حوله شك ، كانه دائرة
 المعارف للميزان والحكمة ، وله في كل مسألة مذهب يستدل على غنائه بالبراهين الحجج
 القاطعة ويرد على المخالفين بوجه كثيرة تزلزل قصور المخالفة ومن طالع هذه الحاشية
 لا يردوني ان مؤلفها قد بلغ مرتبة الاجتهاد في المنطق والفلسفة ، لا بأس بالإشارة
 الى البعض المباحث المطوية في هذه الحاشية .

قد اورد فيها تحقيق لفظ السبحان بما لا مزيد عليه ، واحتاق مذهب الصوفية
 الصافية من بين المذاهب الواقعة في علم البارئ تعالى جل مجده في الازل ، وتحقيق
 لجعل البسيط ، وبيان حصول الاشياء بانفسها واشباها وما هو المختار فيه ، وتحقيق متعلق
 التصديق ، وتحقيق ان البدايات والنظريات بل هما صفتان للعلم او المعلوم ، بحث المعقول
 الثاني ، وبيان النزاع بين القدماء والمتأخرين في اجزاء القضية والقول لفصيل فيه ،
 ومبحث الوجود الذهني ودفع اشبهات الواردة عليه ، وتحقيق ان علته الاحتيال
 الى الجاعل الامكان لا السحدث ، وكشف القناع عن وجود الكل الطبعي في الخارج
 وغير ذلك من المباحث الغامضة بعبارات فصيححة سهلة المأخذ .

زبدة وتصوفه

وكان رحمه الله تعالى مع الامارة الظاهرة والرياسة العلمية متبعا للشرعية السنية
 واسنة النبوية على صاحبها الصلوة والسلام قال مولانا عبد الله البكرامي في مقدمته

التمتة العلية حاشية الهدية السعيدة -

ولا يشغل ما رزقه الله تعالى من الافعال والجلود ، والصافات الجياد ،
عن طاعة الله فيما امره ونهاه ، فكان من رجال لا تبليهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله
جسمه رهن صحبة السلطان قلبه في تذكر الرحمن

وكان مواظبا على ختمه القرآن في كل اسبوع من الايام ، لصلوة النافذة في جوف
الليل الناس نيام ، فمن كان مواظبا على التطوعات فما ظنك به في المكتوبات ،
وكان رحمه الله تعالى خاضعا خاشعا ، الى رحمة الله تعالى وعفوه راجعا ، يشهد

بذلك ما قال في مکتوب ارسله الى مولانا حيدر علي لفيض آبادي حيث قال
واما ما انكشف عنه المولى الجليل ، عن حال النزول النازل ، فانما
هو خال خال خال ، بل شن بال مغطى بسر بال ، مبتلى بوبال
غير ذي خطر وبال ، لا يتاهل ان يحيط بخاطر وبال ، ولا بان يساهل
فانه انما ضيع عمره في مرث ومبال ، او توغى وخبال ، لا يتوهم
فيه من العلم علامة ، وقصارى امره انه تكلمة ، يحفظ قصصا واساطير
مختزعة ، مختزعة مختلفة في باب الامامة ، وهي اكاذيب موضوعة ،
لا احاديث مرفوعة ، قد صاغها صواعون طاعون ، وتناقلها
راودون غادون ، يروون كذبات ويرونها قربات ، وآئمة
الهدى يشهدون عليهم باهم زنادقة ، وشهادات الآئمة لاشك
صادقة

اكرام الاصدقاء وارشادهم -

وكان رحمه الله تعالى كريم الخصال ، جميل الافعال ، جيد الاخلاق ، كثير الاجاب
وكان الشاعر الشهير اسد الله الغالب الدهلوي من خلص احبائه وعظم اجابته ، يستفيد

غالب منه ويستشيرهم بهتيم برآيه غاية الاهتمام، حتى ان الديوان للغالب الدهلوي
رتبه العلامة واخرج منه الاشعار المشتملة على التقعيد وامره بالاحتراز عن مثل تلك
الاشعار وهذا احسان عظيم منه عليه، وقد انشد غالب مثنويًا تزيد اشعاره على مائة
في تأييد العلامة ورد الوهابية وافصح فيه مسألة اتناع انظير بالفارسية، نذكر نبذة منه
اے کہ ختم المرسلینش خواندہ، دامن از روئے یقینش خواندہ
این الف لامی کہ استغراق راست حکم ناطق معبئی اطلاق راست
منشأ ایجاد هر عالم کیے است گرد و صد عالم بود خاتم کیے است
منفرد اندر کمال ذاتی است، لاجرم شش "محال ذاتی" است

زیں عقیدت برنگردم والسلام

نامہ را در می نوردم، والسلام

وكان العلامة يرشده ويصلح كلامه، ويعينه في اصلاح معاشه ولذا

كان غالب يحترمه ويلوقره -

رده علی مستدعی اہل زمانہ

ومن مناقب العلامة محمد فضل حق الخیر آبادی قدس سرہ ان سہیل الدہلوی
حنفی مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی لما خلع ربقة تعلید الامة عن عنقه وانحرف
عن مسلک اہل السنۃ والجماعۃ ومسلک آباءہ واعمامہ وشرع فی تنقیص شان
الانبیاء والاولیاء وسارع فی تکفیر الامة المسلمۃ لتاثرہ عن محمد بن عبد الوہاب النجدی
(کما یشہد بذالک کتابہ تقویۃ الایمان الذی ہو فی الحقیقۃ تقویۃ الایمان) فاول
من انتصر لاہل الاسلام وحاول الرد علیہ ہوا العلامة الممدوح فناظرہ تحریراً و تقریراً
فاستکثر وابہتہ مراراً، وکتب را دا علیہ وعلی تلمیذہ کتابہ الشہیر "اتناع انظیر"
کازہ بستان الکلمات المحدثیۃ والفضائل النبویۃ علی صاحبہا اجل السلام وکامل الحق

لم يقدر احد ان يحيب عن براين هذا الكتاب وصنف ايضا ردا عليه في مسئلة
الشفاعة كتابا سماه "تحقيق الفتوى في ابطال الطغوى" قسمه على مقامات اربعة
اثبت فيها مسئلة الشفاعة على وفق اهل السنة والجماعة بدلائل قاهرة وحنف
كلام الدهلوى في مسئلة الشفاعة من تقوية الايمان بمبانيات باهرة وقال في آخر الكتاب
قائل اين كلام لا طائل از دس شرح مبين بلا شبهة كافر
وبيدى است ، هرگز مومن و مسلمان نيست و حكم او شرعاً قتل
و تكفير است - (تحقيق الفتوى ، المخطوطة)

اسباب جهاد احرية و اشتغال بها

كان العلامة رحمه الله تعالى سليم العقل ، صائب الرأى ، متيقظ القلب
جامعا لادوات القادة ، ماهرا برموز السياسة ، عالما باصول المعيشة ، يشعر
باني باطن الاحول المتبدلة من الحوادث والمصائب ، يفيض النصارى البرطنة
لكفرهم واستيلائهم على ممالك الهند واقطارها و يتألم من زوال شوكة المسلمين
وقايتهم ، وكان يعتقد ان النصارى يسمون بان ينقروا سكان الهند ويحرقوهم عن
دينهم واختاروا لذلك جيلا اشار اليها العلامة في " الثورة الهندية "

١ — بنوا مدارس في القرى والامصار ليلقنوا اطفال المسلمين دين النصرانية
وجددوا في تخريب المدارس الاسلامية -

٢ — اخذوا جميع المآكل والفلات بدل النقود ليصير الناس محتاجين اليهم
منقادين لهم ولا يبقى لاحد مجال عصيانهم ومخالفتهم -

٣ — ارتكبوا بمنع ائمتان ورفع الحجاب عن النسوان الافتان باهل الايمان
وارادوا طمس سائر احكام الاسلام والايقان -

٤ — كفوا عساكر المسلمين والهندوك بدوق شوم الخنازير والبقير عند استعمال

المبناوق -

فأثرت حركة بين العساكر لاستيصال النصاري حفظا لاديانهم فقتلوا كثيرا منهم وبلغوا دار الملك دهلي وجعلوا آخر السلاطين المغيلة السلطان سراج الدين بهادر شاه ظنفر اميراهم، فجاهد المجاهدون جنود النصاري وذبوا بهمجم لاستخلاص وطنهم عن ايدي الكفرة الظلمة وحفاظة اعراضهم -

وكان العلامة اذ ذاك بالورثم جاردار الملك دهلي واشتغل بالسجح جهاد الحرية، وكان له روابط سالفه بالسلطان فتقرب اليه وكان يحضر مجالس المشاورة ويشير الى امور ضرورية منها اعانة المجاهدين بالاموال والاقوات وتعيين اهل الصلاح والخبرة على الاعمال وانتظام تحصيل المحاصل ودعوة الرؤساء الى مشاركة الجهاد واعانة المجاهدين فكان رايه مقبولا وعمولا حتى عين ابنه العلامة عبدالحق الخیر آبادي على تحصيل المحاصل بكونه جعل ميرنواب من اقارب عا ملا على دهلي وارسل المكاتب الى دلاة الرياسة وكان يحق العوام والنخاص على الجهاد وتحريزا وتقريرا ويثبهم في دفاع النصاري متزا و جهاراً، وكتب باشارة السلطان دستور المملكة، فدامت الحرب بين عساكر المسلمين وجنود النصاري اربعة اشهر ثم انهزم جيش المجاهدين لعدم انخراطهم في سلك الانتظام المتحكم، وفقدان الاقوات وخيانة بعض المسلمين الذين باعوا الايمان بغش من الاثمان باقتار اسرار المسلمين الى النصاري الكافرين -

فلما تسلط النصاري على دهلي مكث العلامة فيه خمسة ايام وليالي مع اهله وعياله جاتعا عطشاناً ثم خرج الى بلده خير آباد مختفياً، وقتل في هذا الزمن كثير من المسلمين ونسائهم وصبايهم يبلغ عددهم آلافاً، واجتمع جيوش كثيرة الى ملكة عالية (حضرت محل، ملكة اوده) فوصل اليها العلامة وصار ركنار كينا لمجلس الشوري وقام اللعساكر دبراً لا امورهم ف وقعت المحاربات العنيفة بين الفريقين حتى غلبت النصاري فاستشهد

کثیر من الابطال واخذ سبيله من استطاع من الفسار والرجال ، وكان ذلك خاتمة المحروب والقتال -

جلالہ وشہادتہ

ولما تسلط النصارى على جميع البلاد وشہرت عکة النصارى بالصنع والامان موثقة بالآيان رجع العلامة الى بلده ولم يكن استراح حتى دعاه عامل نصراني وجبسه وحکم عليه انه من قادة الثورة ومن اعظم اعداء الدولة البريطانية فلذا لم يمتحن للجلال والنجس الدائم ، فاركبوه الباغرة وارسلوه الى جزيرة انديمان التي كان فيها كثير من الاحرار محبوسين من قبل ، فحمل المصائب وقاسى الشدائد ، رقم نبذا منها في " الثورة الهندية " و " قصائد فستنة الهند " وفي هذه الغربة لم يمت بجوار رب لا شئني عشر من شهر صفر المظفر موافقا لعشرين من أغسطس (١٢٧٨ هـ / ١٨٦١ م) تغمده الله تعالى بواسع كرمه ومغفرته ، عاش سعيدا فرياديات حميدا شهيدا -

قال محمد سعيد حسرت موزعاً لوصاله :-

قد توفي الاله فضل الحق ،	عالم جيد بالارباب
ان نفاه الولاية من بكدة	ببخار فليس من عيب
قال تارحينه " لا دركه	فضل حق " هو اتف اغيب

٨ ٧ ٢ ١ هـ

محمد عبد الحكيم شرف القادري
المدرس بالجامعة النظامية لافرية - لاہور پاکستان

٢٨ رجب ١٣٩٥ هـ
٨ أغسطس ١٩٧٥ م

ذکر فضل الله یوتیه من بشیر

الحمد لله الذي منة النعمة ومنه المنعم عليه من الانعام ومنه مستجاب طبع الكتاب العتيق لعجيب البريق الغريب الحاصل
توضيحا وتبجيلا لما في شرح سلم للقاصي مراكب باخل تحقيق والضياع لاسأل المشكاة المنطقية ما قبل عليه الكتاب لدرسية

الحاشية للربوبي فضائل الخیرابی

شرح سلم للقاصي كخاوند غلام

بأن تمام العاجز العباد الراجي لقادر القاصي يوم التمام الذي اصعدناه مصطلح الدين احمد خاوند غلام
يسر لاهد من ان التكليف الى الابد وعامل بوالد يكرمه الذي لاله جد و لاله عد يوم يحسنه كل احد لما اعد

١٣١٤

في مطبع مصلح المطابع الوقف في الهند

على الشذوذ في قوله سجان من علقته الغائرة انتهى وقال النيشابوري في تفسيره هذه الآية هي سجانك سبجك تسبيحا أي منترك
تفسيرها وهو مصدر غير مشرف ولا يتصل بالاعضد والفعل منصوبا على المصدرية وإذا اتصل غير مضاف كان سجان علما للتسبيح
فان العملية كما تجري في الاعيان تجري في المعاني انتهى وفي القاموس سجان التزييهام من الصاحبة والولد معرفة و
على المصدر أي ابراهيم عليه السلام وبلقة ومعناه السرعة أي الخفة في طاعته ثم قال سبجك سجانا وسج تسبيحا قال سجان الله فهذا
صريح في ان سجان مصدر سبجكع وأنه سمع الفعل الثلاثي المجرد وان معناه التزييهام والبررة او قول سجان الله في الصلح
واصلح سجان الله معناه التزييهام مصدر على المصدر كأنه قال ابراهيم من السور برة وفي شرح اللباب معنى سجان الله اسج
تسبيحا أي انزله تزييهام وهو في الاصل مصدر سبجكع فخرنا قال الشاعر قبح الآلة جرة تغلب كلما سبجكع كبحج وكبروا
البلالة فنده الاقاديل خصوص على ان سجان مصدر سبج الثلاثي المجرد وأنه منصوب بفعل مضمر ترك الطهارة وعلى هذا التقدير فيه
احتمالان اولهما ان يكون متعددا كالتبعية بمعنى التزييهام ويدل عليه ضم صرحا بكونه مصدر وفسر به بالتزييهام وعلى هذا يكون سجان
مصدر اذ فعله قصد الزام والالزام ولما حذف الفعل اضعف المصدر الى المفعول المختص به وبعد الاضافة لم يحرك الطهارة فعمله
لان حق المفعول ان يتصل بالفعل مفعولا لا مفعولا كسج لزوم اضافة المصدر اليه ثانيهما ان يكون لازما فيتحمل وجوب الوجه
الاول ان يكون معناه البررة كما يدل عليه في القاموس الصلح واصلح في تفسيره أي ابراهيم من السور برة وعلى هذا يكون
مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم من قيل قوله سبحانه وتعالى يكون اضافة الى سجان اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول
الفعل الناصب وقد صرح الرضي في شرح الكافية بان المصدر اذا مبن فاعلها او مفعولها بالاضافة اذ حرف الجر ولم يقصد به بيان
النوع وجب حذف نونهما يعني قياسا وذلك مثل صبيته الله وكتاب الله وسجان الله وليك وسعدك وحقا له حمدك والوجه
الثاني ان يكون معناه قول سجان الله كافي في القاموس حيث قال وسبجكع سجانا وسج تسبيحا قال سجان الله وعلى هذا يكون سج
ثلاثي فيخرج عن التفسير كلاً بالازمين الاتقيضان لمفعول فشكل جملة مصدر اضافة منصوبا بالفعل المضمر و يكون لتفعيل منه
أي التسبيح فانه لازما وهو اذا كان معناه قول سجان الله فانه متعديا وهو اذا كان معناه التزييهام قال في الخشاع التسبيح بمعنى الله
من السور وذلك تقدريه من سج في الارض والماروقدس في الارض اذ ذهب فيها والبعده قول الرضي واما قوله تعالى فليتيقن
من سبيك كان معنى سج ولم قال سجان الله وقال سلام عليك اما سبجكع نزهة بمعنى جلبة للماعن النقص فلم يثبت من
سجان الله انتهى فالتبعية اذا كان بمعنى التبعية والتزييهام كان متعددا الى المفعول اذا كان بمعنى قول سجان الله فليس يصح تعديته
الى المفعول كونه اذا كان لازما واما سجان على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سجان لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا
منصوبا بالفعل المضمر لان ليقال في وجه تعديته بهذا المعنى الى المفعول انه تيفيم من معنى التزييهام فان قال سجان الله فانه

سجانه عن التقاض فباقتبا التضمنه معنى التثنية جاز قد تية الى المفعول واضافه اليه كما ان لم ي معنى قال ليك مع كونه لانا
بجز قد تية الى المفعول التضمنه معنى العاجية قال المحرري في خطبة نفا مائة فليت دعوت تلبية لطبع وكان لم ي معنى قال الله
مع انه قد يدي الى المفعول في الكشاة في تفسير قوله تعالى وربك تكبر فخص ربك بالتكبير هو الوصف بالكبرياء وان يقال
المدكبر وروى انه لما نزل قال سول الله صلى الله عليه وسلم المدكبر فكبرت خديجة وفرت واليقت انما هي وقد يحل على
تكبير الصلوة انتهى وفي تفسير الكبير ذكره في تفسير التكبير هو احد ما قال الخطيب عظم ربك ما يقول عبدة الاله في ثنائيا قال
مقاتل هو ان يقال المدكبر وروى انه لما نزلت هذه الآية قام النبي عليه السلام وقال المدكبر فكبرت خديجة وفرت عاوت
انما هي الية ثا لثما ان المراء التكبير في الصلوة انتهى قد تية على تفسيره ان يقال المدكبر بنا على انه يتضمن المعنى العظيم
وفي الصلوة الماثورة عن سلف لهم صل على محمد ومن سيجك ويهلك ويكبرك مع ان معنى بل قال لا اله الا الله
ومعنى كبر قال المدكبر قد تية التهيل بنا على التضمنه معنى التوحيد قد تية التكبير بنا على التضمنه معنى التكبير فبكذا يجوز ان يكون
سبحان المدكبر صريح الشلا في الجرد معنى قال سبحان المدكبر يدي الى المفعول باقتبا التضمنه معنى التثنية وبالجملة فاحتمال كون
سبحان في قول لم ي سجانه مسدد الغفران منصوبا بفعل مضمير ليس فخال لا اجمع اهل العربية بل يحتمل كونه مصدر صريح المتعدي
بمعنى نزهه وصريح اللازم بمعنى هو مصدر صريح اللازم بمعنى قال سبحان المدكبر ذلك مما يساعده كلمات اهل العربية كما
عرفت فسلطاما الاحتمال الثاني وهو ان يكون سبحان اسما للمفعول لا للتبعية فلا يمتنع منها افعال الشاع في احاشية عن سيبويه ان يول
على ان سج الشلا في الجرد غير متعمل انما المستعمل من سج على بالتبديل وان المصدر حقيقة هو التبج واما سبحان فاعلم بانه مقام المصدر
منها ما قال الامام الرازي في تفسيره قال سبحان اسم للتبج يقال سحت لشد تبجيا وسجنا فالتبج هو المصدر وسبحان اسم للتبج كالتبج
كفرت امين كغيره وكفرا وكفيرة تنزيهه عن كل سوزة وبها ما قال ايضا في تفسيره قوله تعالى سبحان المدكبر من سجد سبحان
ضلعان اسم المصدر الذي هو التبج وبها ما قال القاضي البضاوي في تفسيره قوله تعالى سبحان الذي اسره على عبده لانه سبحان
اسم للمفعول والتبج وهو التثنية فليتعمل علما فيقطع عن الاضافة ومنع من لصرف قال سبحان من خلقته الفاعل ان تصاحبا بفعل مشرك
اظهاره انتهى فتقضى هذا الكلام ان سبحان يستعمل استعمالين فثمة يستعمل اسم المصدر ويضاف الى مفعول فعلة المضمرة فيجب
على ان قائم مقام المصدر فليتعمل علما فيقطع عن الاضافة ومنع من لصرف واما الاحتمال الثالث وهو ان يكون علما للتبج
في هذا استعمال اعني استعماله مضافا مستنده افا وجار المد العلامة في تفسيره قوله سبحان سبحان الذي اسره عبده لانه سبحان
علم للتبج كسبحان للرجل ان تصاحبا بفعل مضمرة كاظهاره تقديره سج المد سبحان معنى التبج ثم نزل سبحان تنزيهه عن فعله فمدسه
وول على التثنية التبج من جميع القبايع التي يضيفها اليه عدا راسه انتهى وافي ما ذكره التنزيل حيث قال في تفسيره تلك الآية سبحان

على السور، وعلوم اللسان انتصابه بفعل مضمر متروك ظاهراً تقديره سبحانه ثم نزل سبحانه منزه الفعل فمفعول
وول على التنزيه المبلغ انتهى وانقلناه سابقا عن القاموس حيث قال سبحانه الله تنزيهاً مدحاً الصاحبة والولد معرفة ونصب على
المصدر فان قوله معرفة تقييد يكون علماً على ما في الصحاح والاصحح وقوله سبحانه الله تنزيهاً مدحاً من الانبياء بالتنزيه معروفاً باللام
في التنزيه اي االى كونه علماً وان كان ظاهراً في كونه مصداقاً قد ثبت بتبصيصات هو لا الائمة ان سبحانه حين كونه مصداقاً منصوباً
لفعل مضمر متروك ظاهراً ايضاً علم وان كونه علماً غير مقصور على حال كونه مقطوعاً عن الاضافة ممنوعاً من الصرف اذا عرفت هذا بتفصيل
قاعلم ان الشارح ذكرني بشرح في شرح قول المص سبحانه احتمالين الاول انه مصداق لغفران قد عرفت سائداً في الاحتمالين توجيهات وكذا
ان علم اللسان كتمان للعلل هذا مستند بانني الكشاف والمدارك وغيرهما كالمكران والاعتبر في هذا الباب بصحاحات ائمة العربية وقد
عرفت انفاً تخصيصاً بهم على كونه علماً حين استعماله مصداقاً ايضاً وبخص كلام هو لا الائمة العظام ان سبحانه علم اللسان فقد اضاف
ونصب بفعل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا يكون لكونه ممنوعاً من الصرف لاجل العلمية والالف والنون المزدتين
وح يكون معناه التعجب ذكرني في الحاشية في سبحانه عني اذا استعمل مصداقاً احتمالا واحداً وهو انه اسم للسان وانما يكون علماً على الشذوذ
حيث يقطع عن الاضافة لم يتعمل للتعجب بل موافق لما قال البيضاوي في تفسيره قوله تعالى سبحانه الذي اسرى لجبلين الى قتل
من انك يكتفى بتصحيح اضافة الى المفعول جملتهما للسان معنى التنزيه ولا حاجة الى جملة علماء انما وقعوا في تلك جملة علماء زمانهم
ان سبحانه متعل في التعجب اي بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه حين الاستعمال في التعجب ينفك عن الاضافة مع ان العرب لا ينفذون
في هذا الاستعمال هو دليل منع الصرف ولا سبب فيه سوى الالف والنون فاضطرر والى جملة علماء اللسان المتعدي بنفسه حتى تحقيق فيه
سبباً منع الصرف ونجم قال ان سبحانه ههنا وان كان معنى التنزيه المتعدي بنفسه ان سبب عدم تنوينه هو الاضافة لا منع الصرف
لانه وان كان في هذا الاستعمال في الظاهر منعاً عن الاضافة الا انه مضاف في احدى وجوهه بما قد اشارت اليه في كتابي لانه قد عرفت
استعماله في التعجب لم يغير متعدي المفعول لانه لا يكون على الاضافة الى المفعول فيفسره باللازم في القاموس سبحانه من كذا تعجب من فاعل كذا
اضافة حين استعماله في التعجب جملة علماء اللسان معنى التنزيه المتعدي بنفسه ان سبب عدم تنوينه مخالفاً لما عليه بل للغة وبل في الانباء
تضمنهم مصرح ان عدم تنوينه وجه صحيح آخر مخرج عن الاحتجاب كما في الشكليات هو ما يفهم من اصرح حيث قال العرب تقول سبحانه من
كذا اذ تعجب من انما لم ينون لانه معرفة عندهم في شبه تانيث انتهى اقول العلل وكونه معرفة عن غير محقق في هذا الاستعمال وكذا لا يمكن
الكلمة عليه عن تهريف ويعطون بها في الاستعمال حكم المعارف لما وجد كونه في شبه تانيث التانيث فلانه مصداقاً يتوسى فيه التانيث التذكير في
لا حاجة الى التذكير في قول الشاعر سبحانه من علقته الفاعل انتهى لمصداقاً وكله شرط وجزاف فاشاره عدم المعرفة بالفنون الاوتية
وعدم العنونة على القائل ائمة العربية الاول اطلاق في الكشاف والمدارك القاموس وغيره باصطفاً على كون سبحانه علماً ومعرفة في

حال استعماله مضافا والجمال المحارفة بعد تخصيصات ثمة العربية فليس جعله علما للشيء بخلافه من غير ان يكون علما عند استعماله
 مضافا لموضوعه بولاء الامة وليس الحكم بالعلية عقليا حتى يقال لا يمكن لتبصير المضاف الى المفعول جملة التبيين بمعنى التزنية الا ما جاز
 جملة علما بل المعتمد في باب البولساع ونقل من ائمة العربية وقد صرح انهم حكموا بكونه علما عند الاضافة ايضا واما ثانيا فلان الحكم بكونه
 علما ليس مفارقة ما عزم من زعمهم كون سبحان المتعبد في التعجب ايضا بمعنى التزنية لمعنى نفسه بل مفارقة ما بينه والغير فاذا وقي
 توجيه حكمه بكونه علما احسان عليهم من كون اثنان منهم واما ثالثا فلان استحباب مضافه معنى استعماله في التعجب جملة علما للشيء بمعنى
 التزنية مستلزما من تعديته غير مخالف لما عليه بل اللغز بل مشاركة الطن عدم التوفيق على اسم عاقل صاحب لكشاف في تفسيره روي
 سبحانه في انبثاق عظيم سبحانه للتعجب من عظم الامر ثم قال فاقولت فامعنى التعجب في كلمة التبيين قلت الاصل في ذلك ان يسمع عند
 رويته اعجب من صناعته ثم كثر ذلك حتى المتعمل في كل تعجب منه انتهى وقل الامام في تفسيره ما لا ان فيه سوالا وهو ان كيف لميق
 سبحانه في هذا الموضع وواجب وجوده الاول ان الملامنة التعجب من عظم الامر واما المتعمل في معنى التعجب في الجمع عند رويته اعجب من صناعته
 ثم كثر ذلك حتى المتعمل في كل تعجب منه انتهى قال البيضاوي في تفسيره الآية سبحانه تعجب من اقبال ذلك اصله ان يذكر في كل
 شئ تعجب تزييه لما تعالى من ان يصعب عليه شئ انتهى فقد ثبت تخصيص بولاء الامة الاعلام ان سبحانه مع كون مضافا متعبد في التعجب
 ووضع ان سبحان المتعمل في التعجب في الاصل بمعنى التزنية لا غير ليت شعري اذ المتعمل سبحانه في التعجب لم يكن بمعنى التزنية فاذا يكون معناه
 لا ليس الاصل بمعنى التعجب غاية الامر ان المتعمل فيه عبارة اصح صريح في انه متعمل في الاصل لا مضافا له فالحكم بكون سبحانه متعبد في التعجب
 لا غير متعبد في المفعول لتفريق كذا عن الاضافة الى المفعول عند ذلك استعمال على هذا الطن ان من قلته التذني في كتب اللغة وقول
 القاموس سبحانه من كذا التعجب بيان لموقع الاستعمال في التفسير لموضوع اللفظ واما بما قلنا قوله المتعمل بكونه معرّف عن مخصص في هذا
 الاستعمال اثنان في هذا فقد اقص في القاموس بكونه معرّف عن استعماله مضافا في معنى التزنية ايضا وكذا في الاكشاف والمذكر فلا وجه للقول
 باختصاصه من معرّف عندهم بهذا الاستعمال بكونه عاريا عن التعريف وعلما حكم المعرفة في هذا الاستعمال باجماله قبل ان يكون له القائل اخر من
 ان لم يفت ايضا لما عن ان يقول عليه لعلك ديت بما عرفت ان ما روي على الشرح من ان ما ذكره على وجه التزديد من ان سبحان اما
 مصدر كغفران فالمعنى سجت سبحانه او علم المصدر بكونه سجت كمثل الحبل لخالف كلامهم واما عليه الحقون اذ الظاهر انه اراد بالسبحان
 المذكور في التهنيد بولاءه عرفا باللام وهو في مثال ذلك ليس مصدرا بل جمعا اهل العربية اذ لم يقل تعجب من سبحان حين اضافته
 الى المفعول مصدر لانه لو كان مصدرا فيكون اصح اضافة الى المفعول اذ فعله المجرول المتعمل لا لا اذ ما قد تقر في موضعين العضاة والتعدي
 التعدي واللام لا الصلة بها فجملة مصدر في هذا الاستعمال متعديا بنفسه خرق للاجماع ولهذا قالوا انه في امثال ذلك لم يسمع بمعنى التزنية او
 ظلم في شرح اشراج بقوله فاعلمني بانها فاسدة على فاسدة لا غير من فعل المقدر ان صاحب فعل مجرول او كونه مصدرا متوقفا عليه قد ثبت ان فعله

المحرور بمعنى التثنية لا يستعمل الا لازما كيف يصح اضافة مصدر الى المفعول كونه متعديا بنفسه فتمبيد الشايع وقهره في فعل منه مخالف علمه
 اهل اللغة والعربية واما الشق الثاني من ترديده فهو ان كان مطابقا لكلام بعضهم الا انهم قالوا في الموارد التي وقع فيها التعجب حين انكسار
 عن الاضافة والترديد ما هو فيما هو في الحق وليس التعجب بل التثنية ولهذا فسر به وليس بهذين فكأن عن الاضافة فلا وجه للصحة الشق
 الثاني من ترديده فيما هو المذكور في المتن من معناه لاجل علماء حين تعال التعجب اليه مخالف للتحقيق فكان اللائق بحال الشايع ان يقول
 ان سجان لم يلبس بمعنى التثنية فيجعل علماء حين استعماله في تعجب من مخالفا لما قال في الحاشية ليطابق كلامه كلام بعضهم وكان
 الآخر من مخالفا للتحقيق انتهى في غاية السقوط اما اول فلان لا نسلم اهل العربية على ان سجان حين اضافة الى المفعول ليس
 مصدر ابل قد سبق في اساس الاحتمال الاول قصر حجات التثنية بكونه مصدر اصين اضافة واما ثانيا فلان الاثمة لو كان مصدر التثنية
 اضافة الى المفعول لانا لانهم ان فعله الثلاثي المحرور ليس بمعنى التثنية غاية الامر ان تصاريفه غير متعلمه كما قال النيشابوري اذ صد
 غير متصرف ولكن علمنا ان لازم فلام ان لا يجوز جعله مفعولا مطلقا للمفعول المستحق بل يجوز كونه مفعولا مطلقا متحيزا لثبته
 بما على اهل القومين في تحديد فاعله الناصب لاجل كون ذلك المصدر مضافا الى مفعول ذلك الفعل المقدر بل على ذلك التفسير
 صاحب قاموس توليهم سجان اذ لم يقوله اى ابراهيم عن السور بارة ولكن علمنا ان حتى سبع سبحان قال سجان اذ لا غير فلام ان
 لا يجوز تعديته باعتبار ثمنه معنى التثنية على ان فرض الشايع صحيح على كل من هذه الاحتمالات وليس فاسدا ولا نابرا على فاسدا لانا
 فلان لا نسلم ان يفهم كلام الشايع ان الفعل المقدر الناصب فعل مجرول يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب سجت من التثنية اما
 لان الثلاثي المحرور منه غير متعلم كما يدل عليه كلام النظام النيشابوري واما لان الثلاثي المحرور منه لا يفهمه الفعل المتعدي من
 باب تنفيل وجعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا كما يدل عليه قول صاحب قاموس اى ابراهيم عن السور بارة واما ارباعا فلان لا نسلم
 فهم كون الفعل المقدر الناصب فعلا مجرورا من كلامه فلام ان ليس فعله الثلاثي بمعنى التثنية بل قد سبق ان مصدر من الثلاثي
 المحرور منه اذ التثنية غاية الامر ان تصاريفه غير متعلمه واما خامسا فلان قوله اذ كونه مصدر متوقف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سجان مضافا
 من الثلاثي المحرور يكون الفعل المقدر الناصب من باب تنفيل كما في قول صاحب قاموس اى ابراهيم عن السور بارة واما سادسا
 فلان لا نسلم ان ليس فعله الثلاثي بمعنى التثنية وانه لا يستعمل الا لازما فلام ان لا يصح اضافة مصدره الى المفعول كونه متعديا بنفسه بل
 يجوز تعديته الى المفعول باعتبار ثمنه معنى التثنية اضافة الى المفعول بهذا الاعتبار كما في التلبس والتكبير والتبديل التي هي مصادر الافعال
 اللازمة نظير ان تمبيد الشايع وقهره ليس اختراعه وليس مخالفا لما عليه اهل اللغة والعربية واما سابعها فلان الاثمة ان الثالين يكون
 سجان علما ان قالوا في الموارد التي وقع فيها التعجب حين انكسار عن الاضافة بل في الكشاف واللوكة على ان علم التثنية حين استعماله
 في التثنية السليخ مضافا منصوبا كما سبق نقله واما ثامنا فلان من قال بكونه علما انما قال بكونه علما بالتثنية في التثنية ونقصي كلامنا

المؤخر انما يكون علما في القائل بكونه علم بحيث يتعمل في تمام التعجب حيث يتعمل في تمام التعجب لكون معنى التفسير قليلة يثبت في المواردة
 وقع فيها للتعجب علم لا محذور فان احسن بل اللسان لم يقل بكونه علما لمعنى التعجب ليس هو علما لمعنى التفسير في تلك المواردة على غيره قد بينا
 فيما سبق على انه للتفسير حيث يتعمل في التعجب لانه كما يتعمل في مخطوط عامر الاضافة يستعمل في مضافا فيه كما في قوله سبحانه سبحانه كما في بيان
 خطيبهم انما ساقطنا لانهم ان جعله علماء حين استعمال التعجب فخالفت التفسير بل لا يبعد ان يكون علماء حين استعماله في التعجب فخطوط عامر
 الاضافة كما عرفت من خصوص انما خلت كما تبين في ان حين استعماله ساقط بل مصدره انما مصدره انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط
 الا ان في مجال السراج انهم لم يعمدوا الى انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج
 انما المصدر الثالث كونه علما للمصدر فالسراج وادخلوا في السراج انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج
 انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج وادخلوا في السراج انما السراج
 فلما انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط انما ساقط
 الواقع في قولهم انما يكون كذلك كان اللام في العبد الخارج بمجرى اللام في العبد الذي هو في مان في اللفظ حيثما وقع في الكلام
 انما مصدره فخران هو عند اضافة العلم للتعجب وهو عند قطع عن الاضافة يدل على ذلك قال بعد ذكر الاحتمال الاول فانه في سبب سبب
 ولم يقل مثل ذلك بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه لم يقل ان معناه على تقدير كونه علما ليكون سبب سبب في التعجب بالجملة كلام
 السراج في هذا المقام موافق لنصوص اللغة الاعلام فلا ينبغي ان يجعل غرضنا لطيش من السراج وموقعنا لطيش من السراج
 فثبت فان المقام سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب
 بنفسه اللام المتعدي لثبته معنى التفسير وقيم المصدر المتعدي بمعنى التفسير واللام بمعنى البراءة او بمعنى قول سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب
 الى مفعول ذلك لمعنى لقيمهم المصدر وعلما مقارن على ما مر فعلا قوله لمعنى ان يكون في السراج شان كارو حال في القاموس
 الشان خطوب الامر فيكون ان يراو بالشان في قولهم لقيمهم شان حال والسنة ونحوه في حال الشان في قولنا لمعنى سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب
 وكما يراو سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب في قولنا لمعنى سبب سبب
 ويمكن ان يراو الامر بمعنى كانه فيكون ذلك اشارة الى الصفات الالهية ولا يتوهم ان شان تعالى في عبارة عن صفات
 الالهية فحسب مستندا بما ورد في الآثار والتفسير ان من شان تعالى ان لا يغير ذنبا ولا يغير كرابا ويرفع قوما ويضع آخرين
 وان يورث الليل في النهار ويورث النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويشفي الموتى بغير علم
 وينبئ ما في بطنهن ولا يخفي شيئا ولا يعلم غيبا ولا يعلم غيبا ولا يعلم غيبا ولا يعلم غيبا ولا يعلم غيبا ولا يعلم غيبا ولا يعلم غيبا
 حال كانت وما ورد في الآثار والتفسير ليس ترجع اللفظ الشان وانما ورد في تفسير قوله سبحانه كل يوم هو في شان و

هو يدل على تجدد الاحوال وقتا فوقتا ولا يتجدد في ذاته وصفاته تعالى الا في الصفات الاضائية فلا بد في تفسير تلك الآيات من
 ذكر الصفات الاضائية المتجددة فلا بد ان فيه على امتناع المطلق شأنه تعالى على ما عداها من الصفات الكمالية والكمالية والجمالية كما لا يخفى
 ثم ان قوله لا يحدس مستيناف فانه لما قال سبحانه ما اعظم شأنه فكان قائما لا يقول كيف تشبهه وقدسية المدلول عليه بقوله سبحانه وكيف شأن
 العظيم المدلول عليه بقوله ما اعظم شأنه فقال لا يحدس الخ فان اريد بالشان الخال والصفة مطلقا كان قوله لا يحدس لا يتصور ولا يتج ولا
 يتغير تعالى عن كنهه اجزاء جعل الكليات والخبريات بيانا لكيفية الشان في ذكره تشبيهه وتحميده وان اريد به الصفات الاضائية فاما
 يقال ان قوله لا يحدس لا يتصور ولا يتج ولا يتغير تعالى عن كنهه اجزاء بيان لقدسية المدلول بقوله سبحانه وقوله جعل الكليات والخبريات
 بيان لصفاته الاضائية المدلول عليها بقوله ما اعظم شأنه واما ان يقال ان قوله لا يحدس لا يتصور ولا يتج بيان لشأن العظيم الاكبر ما
 غير محدود ولا محصور ولا محاط بالادراك والقياس فنقول الشان يحتمل ان يكون وصفا مينا لكيفية الشان صحيح على التقديرين اى سماء
 اريد بالشان الخال مطلقا او اريد به الصفات الاضائية وان كان قوله من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار بطاير كثيرة الى
 الشان ولكن ان فهم منه ان ما في السموات والارض من الآثار دلالة على جوده والقاض بالصفات الكمالية وتعالى وقدسه عن سمات
 الخوض والاسكان ويستدل فلا اشارة فيه الى الثاني بخصوصه لا يتوهم من قوله ما عداها من الصفات الكمالية والكمالية والتفريق بين اللفظ الثاني حتى يقال
 ان العدمي كيف يكون بيانا للوجود بل هو كان يقال في بيان قدرته تعالى انه لا يتناهى فلا يتوهم من ان لا يتناهى عدمي فكيف يكون بيانا
 للقدرته وبالجملة فكل كلام الشان لا يليق بان يعطى فيه ويشفع عليه بل هو الوجود الذي هو نفس من ان يعطى له قول الصفات الكمالية
 الشان قال في الحاشية ليس المراد بالوصف الوصف التكريري لان الجملة في حكم النكرة والشان من حيث انه صفات الى الضمير معرفة
 بل المراد بالوصف المعنوي الشان للخال والنفث وغيرهما كما اشير اليه بقوله مينا لكيفية الشان ولم يقل حال الصري لان معجم الاختصاص
 عظمت شأنه بجمال دون حال او بزمان دون زمان اذ الغالب في الاحوال ما يتخلل عن صاحبه ما يتجدد انتهى قد عرفت ان الوجه
 في قول المصنف لا يحدس استيناف بطل الشان اليه اشار بقوله في الحاشية وغيره بقوله اى لا يحدس يحتمل ان يعود بضمير اليه سبحانه وان لم يحدس
 به سبحانه عقل من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار لا يتناهى به الدالة على عظمت شأنه وجلاله وكبريائه فيكون المعنوي في قوله لا يحدس
 عاكسا اليه سبحانه ويكون بيان كيفية الشان مستغادا من هذا الوصف سبحانه وهذا ما يناسب بيان كلام المشرح ويحتمل ان يعود الى شأنه المعنوي
 لا يحيط بشأنه عقل من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار لا يتناهى به الدالة على ان شأنه غير محدود وبطل قياس لا المقدر بمقدار
 وقياس في ذلك ما في الحاشية التي نقلنا ما في الدرس السابق كما لا يخفى قوله اذ لا يتصور له تعالى اجزاء مديته لما عداها من الصفات الكمالية والكمالية
 لانه بسيط ذهابا وجاوا كان لا يتصور له عمل الاجزاء لكان الخبز على نحرين الاول الخبز المدي وهو ما يكون جبر للحد والثاني الخبز المتكامل
 الذي لا يكون جبر من احد وكان كل من التسمين على ضربين فان الاجزاء احدى اما اجزاء خارجية متغايرة في الوجود و

ومغايرة لكل كالمادة والصورة الجسم فقد صرح الشيخ في الحكمة الشرقية بتألف الحد من الاجزاء الخارجية الصغرى والجزءية متحدة في نفسها
ومتحدة مع الكل في الوجود وهي الاجناس والفصول والاجزاء التحليلية اما اجزاء مقدارية كما في المقادير المتصلة بالاجزاء الاتحادية هي مباد
للاجناس والفصول كما ذهب اليه الشارح ^{عليه السلام} في انشاء الله تعالى فان تلك الاجزاء بما هي كذلك تقع اجزاء من الحد بل انها تكون
اجزاء من الحد اذا اخذت لا بشرط شيء فتكون اجناسا وفصولا وكان مع ذلك كله قول المصنف لا يمتثل المعنيين الاول انه لاحد
بالمعنى المصطلح عند المنطقيين والثاني انه لاحد بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان نفى الحد بالمعنيين متفرعا
على نفى الاجزاء مطلقا ونفى الحد بالمعنى المصطلح فصرح على نفى الاجزاء الحدية ونفى الحد بمعنى النهاية متفرع على نفى الاجزاء المقدارية
الذي هو احد معاني البساطة كما يقال النقطة بسيطة بمعنى انها ليس لها جزء مقداري او ما يكون له جزء مقداري كان له الاحالة حدود
نهاية وبأجله كان نفى الحد مطلقا اي بالمعنيين متفرعا على اثبات البساطة مطلقا اي نفى التاليف من الاجزاء مطلقا ناسبا ان
يبطل الشرح ان يكون له تعالى جزء بما معنى كان فالبطلان الاجزاء الحدية والمقدارية جميعا اثبتت البساطة مطلقا فصير نفى الحد
بالمعنيين يستقيم كلام المصنف بما معنى اخذ فان بهذا البيان ان البطلان الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الافا حش
والاما دلل في اثبات المطلوب ولا يعزل عن كلام المصنف كما نحن مستحق انشاء الله تعالى توجيه آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه
هذا ^{الشارح} قوله تعالى منها قوله علم ان الاجزاء الاتحادية وهي ما يكون متغايرة ومغايرة لكل في الوجود وهي مقدرة على الكل
واحدة في قوامه فمضمونها الى بعض اما اجزاء اتحادية متحدة في نفسها مع الكل جعلها وجودا يتخلل الكل ايهاا ولها اعتباران اعتبارا
الاجزائي واعتبارا بشرط شيء ففي اعتبار الاول اجناس فصول اعتبارا الثاني اجزاء خارجية تتصل بالاجناس والفصول على اي انشاء الله تعالى نفى القسم الاول على
الانضمامية تاليفية تتصل بالاجزاء على الكل وتغايرها في نفسها ومغايرتها اياه ودخولها في قوامه ان تاليف من القسم الثاني اعني الاجزاء
الاتحادية تاليف غير حقيقي للاتحادية تلك الاجزاء مع الكل كسما في تفصيل ذلك انشاء الله تعالى فان كان المزج بالتاليف التاليف
الحقيقي كان هذا التاليف حركا من الاجزاء الاتحادية ويكون هذا الدليل مسوقا لابطال الاجزاء الخارجية ويكون بطلان القسم الثاني
بينما على ما يراه المصنف من التزام بين التركيب الخارجي والانضمامي والتركيب الذي ونفى الاجزاء الاتحادية الخارجية واما ما بيننا
وايض لا يتصور له تعالى اجزاء الخ وان كان له بالتاليف التاليف الاعلى من الحقيقي وعينه الحقيقي لم يكن ذلك قيد اقتضاه
بل بيانا للاجزاء ويكون الدليل مسوقا لابطال التركيبين معا ويكون قوله ايضا لا يتصور له تعالى الخ اما لابطال الاجزاء المقدارية كما
اشرنا اليه فيما سبق او لابطال الاجزاء الاتحادية التي هي مباد والاجناس والفصول كما سياتي في الاول منسب نظرا الى
اتحاد هذا الكلام مع كونه مستغنى عنه على التقدير الثاني والى خصوص بعض ما ذكره لابطال الاجزاء الخارجية الاتحادية والثاني
منسب نظرا الى عدم بعض ما ذكره وكفاية لابطال التركيبين مطلقا كما استحق انشاء الله تعالى قوله في مفصلة الهيوية مستغنية

بعضها عن بعض قد عرفت ان الاجزاء الخارجية متحدة ومغايرة لكل جزء والجزء الذي يتحد في انفسها ومع الكل في الوجود
ففي المركب الخارجي عدة موجودات ختم بعضها الى البعض وفي المركب الذهني ليس كذلك بل هو موجود واحد وهوية واحدة
الا ان يحصل بضر من تحليل الفصول الى معنى بسبب خاص حصل فلو كانت اجزاء الواجب سبحانه واجبات لكانت منفصلة
الهوية اذا الواجب يكون بنفسه مصداقا للوجود فيكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود متحازعا في الوجود ولا يكون
بعض منها عاميا ببعضها فاما محصلا والامكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذهنية اذا الاجزاء الذهنية المتكاثرة
منفصلة الهوية بل هويتها واحدة وكانت متغنية بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار اليها في الوجود يستلزم في الوجود
تكون اجزاء خارجية ضرورة وجوب تقار الاجزاء بعضها الى البعض في المركب الحقيقي اذ على تقدير الاستغناء عن اجزائه
من الاجزاء بدون الآخر فيكون التام منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا تقوم منها حقيقة محصلة او لا يخل
كون الواجبات اجزاء ذهنية واجزاء خارجية بطل كونها اجزاء مطلقا ضرورة انحصار الجزر في التبيين والرفع ما يخص فيها
بارتفاعها بطل تأنفها تعالى من الاجزاء المحدية مطلقا ذهنية كانت واخرية فقط ما يلين من ان الشارح لم يقصر على حديث
الاستغناء وهو لا ينفي الاستغناء الخارجي اذا اجزاء ذهنية لا افتقار بينها الاتحاد وذلك لان الشارح لم يقصر على حديث
الاستغناء بل شار بقوله منفصلة بمعنى الى البطل التركيب الذهني وبقوله مستغنية بعضها عن بعض الى البطل التركيب الخارجي
على انه لو قصر على حديث الاستغناء لكان الاستغناء ليس عبارة عن طلب الحاجة ليعقد كاستغن عن نفسه اي غير محتاج الى نفسه بل كما
الى نفسه لكون مستغنيا عن نفسه لكان الاستغناء عبارة عن طلب الحاجة ليعقد كاستغن عن نفسه اي غير محتاج الى نفسه بل كما
ان الحاجة لا تعقل بدون التقدير بين المتعدي وبين المتعدي اليه كذلك الاستغناء لا يخل بدون التقدير بين المستغني والمستغني عنه فلو
كانت الاجزاء واجبات كانت متغنية بعضها عن بعض فيكون تغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا تقوم منها حقيقة محصلة لا
تقوم ذهنية اذا التركيب الذهني يستدعي الاتحاد بين الاجزاء وهويتها في التقاير الذي لا بد منه في الاستغناء ولا تقوم خارجيا اذا التركيب
الخارجي يستدعي الافتقار بينها فافهم واما القول بان حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة
خاصة في نفس الامر موجودة لكنه يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاشتراع والافتراء المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة
في الوضع كالجدان مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد احكام المجموعات تغاير في نفس الامر لاحكام الاجزاء
مغايرة في الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والاحكام الى اشتراع المستزاع واعتبار الاعتبار فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك
لا يلزم الاستدعاء على طريق اصل المتوسط والحكان الامر على خلاف ذلك على سائر الشروع والتعقل المقدرة للعرفان فليس بشي
لان تلك العلاقة الجوهرية الالهية اما فاعين وجود جزر من تلك الاجزاء بدون الاخر في علاقة الافتقار ولا تفكك الاجزاء

مستغنية بجزء الفرد وكل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والمجهر فلا يكون المركب منها مركبا حقيقيا بل
 اما مركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كالسرير والجدول والارباب في ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا
 كذلك باطل عند العقول الدنوية فضلا عن العقول المتوسطة والماجدار فهو مركب صناعى ولا كلام فيه انما الكلام في ان المركب الحقيقي
 وهو ظاهر ومع ظهوره مصرح في كلامهم فقد عرفت باطلنا ان هذا الدليل غير مختص بالبطل واحد من التركيبين بل هو بطل لكل منهما
 لكن كلام الشارح في الحاشية يدل على انه مختص بالبطل التركيب الخارجى حيث قال تعليقا على قوله منفصلة البهوتية فلا تتركب
 حقيقة واحدة متصلة الا لا بد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الاكوارا من تلك الاجزاء فليعطف
 النظر الى بساطة دنيا معنى قوله على انها بساطة والفرص بينهما اثبات البساطة واما توجيهه تعالى فيطلب سبحانه آخرى في موضع
 آخر انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فزع قوله في الحاشية فلا تتركب منها حقيقة واحدة متصلة على قوله في
 اشرح مستثنى بعضها عن بعض لكان له وجه ولا وجه لتفريجه على قوله منفصلة البهوتية اذ انفصال البهوتية لا يمنع الانفصال بل الانفصال
 انفصال البهوتية الذى هو عبارة عن التغاير في الوجود على ان قوله منفصلة البهوتية على تفريجه يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له
 على هذا التقدير ولو اسقط من البين لتمام الكلام على حسب مراده ومع هذا كله يكون الدليل على هذا التفريجه مختصا بالبطل التركيب الخارجى
 انما لا انفصال انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقي ولو انه قال ان الاجزاء المستغنية لا يتألف منها حقيقة حقيقة لتمام الدليل وتم
 المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو قصر على حديث الاستغناء لكان فى البطل التركيبين لكنه اقم لفظ الانفصال بين الاجزاء في
 الحاشية فاختص الدليل بالبطل التركيب الخارجى اذ الاجزاء الذمينة لا افتقار بينها للاتحاد واما ما قبل بل اذن ليس الواجب بالذات الا
 كل واحد من تلك الاجزاء فهو مجزئ عن هذا الدليل او حاصل الدليلين الذين ذكرهما في اشرح بوان الاجزاء لو كانت واجبات لما كان
 الانفصال بينها فلا يتألف منها حقيقة حقيقة ويحجرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب الا انتهت الى بساطة و
 الا تسلسل لا دخل في بين الدليلين للمقدمة القائمة ليس الواجب بالذات الا كل واحد من الاجزاء بل ذلك دليل على حيالة
 ان الواجب لو كان مركبا لا يكون اجبا ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتأخره عنها بالذات على هذا التقدير وهو يناقض الواجب لذاتى
 وبالحكمة فكلما سنى الحاشية لا يخلو عن خط وغلط قوله على انها بساطة علاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة
 جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب ان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها لو كانت اجزاء اجزائها وبهذا
 لا الى نهاية فإلزامهم وهو باطل فلا محالة انتهى الى بساطة فثبت المطلوب وهذا الدليل انما ينفع التركيب الخارجى لان الاجزاء
 الخارجية موجودة متعاقبة فيستحيل ان تسلسل لا الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها متحدة لا يجب انتهائها الى البساطة بل يجوز ان
 تنتهى في السالف لا الى نهاية ولا يلزم لهم لانه فرغ التعدد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا ينفصل التحليل

الى حد لا يمكن بعده الا ان ينفي على ما ذهب اليه المصنف من التزام بين الاجزاء الذموية وبين الاجزاء الخارجية الانضمامية ثم في
 هذا السيل فشي آخر هو ان الثابت بانتهار سلسلة الواجبات الى ذهب بسيط لا التناهي بين الوجوب والتركيب كما يقتضي
 كلام القوم **قوله** او مكنت بالذات واما احتمال ان يكون بعض الاجزاء مكنته وبعضها واجبة فباطل بطلان هذا اشق
 ولذا لم يذكره الشارح ومن الغرائب ان النعيم من قوله فيما بعد علم انه تعالى انه ابطال لهذا الاحتمال الثالث والاضحى ان
 الغرض المسموع له ذلك الكلام ليس هو ابطال هذا الاحتمال وان كان متلزما لابطاله ولكن من لم يجعل اصد له نور فاحذر من
 لا سيما في قوله كيف يتيقن بالحق المحض اياها الى بطلان الاحتمال المذكور بطلان اشق الثاني فان المركب من الواجبين
 لا يكون هو الحق المحض بل انما هو الحق المحض هو الجزء الواجب فانهم **قوله** وايضا لا يتصور ان الخارج الظاهر ان هذا البطلان للاجزاء
 المقدارية له تعالى كما يدل عليه قوله كما يحسم وقوله ايضا هي لذوات هيولانية وما قال في الحاشية المنوطة بقوله وهو مقدس عنها وهو
 قوله لا بد في الاجزاء المقدارية من المادة القابلة للاتصال والافصال ولولاها وفرضها هي الهيولى كالتبيين في الحكمة وعلى
 هذا التقدير يكون وجوه ذكرها وابطالها في هذا المقام ما تلونا عليك في الدرس السابق وتحيل ان يكون مقصوده من هذا الكلام
 ابطال الاجزاء الخارجية الاتحادية التي هي مبادي الاجناس الفصول على راءه ويكون قوله ونقسم اليها بمعنى نخل اليها بالمعنى التي
 المقدارية ويكون قوله كما يحسم نظير فان الاجزاء الاتحادية الخارجية تضاهي الاجزاء المقدارية في انها اجزاء تحليلية متحدة في الوجود
 غير محمولة على اكل والاحمول بعضها على بعض فيكون هذا الكلام ابطال الاجزاء العقلية باطل مباديها ولا يكون هذا الكلام خروجا عن المقام
 كما نطعن لكن قوله في الحاشية على نقلنا عنه ياتي في التوجيه ايضا قوله ايضا هي لذوات هيولانية لا يلائمه لان الاجزاء الاتحادية الخارجية غير
 مختصة بالذوات الهيولانية بل تكون للعقول المجردة ايضا على راء الشارح كما يدل عليه كلامه في حيث تلازم التكميل لان ليقال للمواد
 الهيولانية الذوات المكنته لاشتمالها على الاسكان والقوة التي هي مقابلة للوجوب الفعلية فانهم **قوله** وايضا هي لذوات هيولانية انما
 المقصود ابطال الاجزاء المقدارية فالمراد بالذوات الهيولانية الذوات الموصوفة من الهيولى او القائمة بحالة في الهيولى كالاجسام واصور
 المقادير فان الاجزاء المقدارية انما يكون لها كون لمادة قابلة للاتصال والافصال كما قال في الحاشية وان كان المقصود ابطال الاجزاء التحليلية
 الاتحادية التي هي مبادي الاجزاء العقلية فالمراد بالذوات المكنته فان الاجزاء الاتحادية الخارجية ليس لها وجود انفي فمن جودها انفيها
 فهي قبل الاشتغال بالقوة فلا تكون للذات الواجبة ولو كانت للذات الواجبة كان كل من تلك الاجزاء مصداقا لوجوب وجود فلا يكون اشتراعا
 تحليليا ولو جاز امكان تلك الاجزاء للواجب جاز امكان الاجزاء العقلية للواجب تعالى لانها مباديها وقد عرفت ان كون الاجزاء
 العقلية للواجب سبحانه مكنته مستحيل فانهم **قوله** اعلم انه تعالى كلامه على حاله حاصله انه تعالى كما ان ليس مركبا من
 المركب كما ان لا يحد له تياتي منه بطلان الاحتمال الثالث الذي ذكره الشارح وهو تركيب من اجب وممكن ان لم يكن هذا الكلام موقفا

لا بطلان في الكلام بشرط ترتيب اللف قوله لا بالكتبه العلم بكيفية الشئ عبارة عن تشوّل نفس فانه عند العاقل سواركان بحضوره عند محكم
في علم العاقل بذاته او بحصولها الذي يحكيان علمنا بالحقائق البسيطة التي تشوّل بانفسها في اذواتها فحصله تعالى ككيفية حضوره عند العالم فنحن
سجانه اذواته حاضرة عنده منكشفة لذاته يستحيل ان يعلمه غيره وكيفية لانه تعالى غير حاضر عند غيره فحصله العلوم عند العالم بل ككيفية غيره
عنده علاقة بالمعلول كما تتكشف يستحيل تشبهه تعالى في الذين فلا يكون غيره علم كونه ضده الا حصولا ولما كان ضده تعالى غير صريح
البطلان لم يتجسّد الى نفي بل انما نفى علم كونه بطريق الحصول فقال لا يتصور وقد اتفق اهل الملل ان العمل على وقوع علم كونه بهم اختلاف
مكانه فذهب اهل الملة والصوفية الصافية وجهوا الحكم الى انجاسته فيهم من كلمات الشيخ ابي علي بن هيثم ان مكانه مع عدم وقوع قوله
فانه لما كان الوجود الاصل عبارة عن الوجود الذي ترتب عليه الوجود وهو الوجود الخارجي والوجود الظلي هو الوجود الذي لا يرتب على
وهو الوجود الذاتي ولما كان الوجود الخارجي عين ذاته تعالى كان سجانه بذاته بلا زيادة لمرطبة انقيصان خشيته اليه مصداق الموجود
الخارجية فيكون ذاته سجانه حيث كانت في العين او في الذين مصداق الموجودية الخارجية ومثله لا تنزهها فلو حصل فانه تعالى في
الذين كانهما يبارى في الذين مصداق الموجودية الخارجية ومطابقا لمحل الموجود الخارجي تكون باهي موجودة ذهنية موجودة فاقاة
فككون باهي ليست في الايمان واقعة في الايمان وبما انها لا ترتب عليها الاكثار مرتبة عليها الاكثار وهو صريح البطلان فخرض عليه
بعض الشراح بانه ان يكون للوجود الخارجي حقيقة سوى معناه المصدري تكون عين الواجب زائدة في الحسن الاول وعلى الثاني فليس
معنى كون الوجود الخارجي عينه تعالى الا ان مصداقه نفس ذاته سجانه بلا زيادة هو من دون انقيصان خشيته تحليلية او تفهيمية لانه
سجانه عين المعنى المصدري الاعتباري فانه صريح البطلان لا يهيم من ذلك لان تجوّل لوقاه تعالى عن كبد الخلق لان متجسّد
حصوله في الذين ايضا فان حصوله في الذين غير رافع عن الخارج وعلى الاول يكون الواجب سجانه وجودا قائما بذاته بمعنى سلب التقييم
اخره ولا يهيم من ذلك اهتمام حصوله في الذين فانه عند حصوله في الذين لا يكون قائما بذاته حتى يكون مصداق الموجود الخارجي ونشأ
لترتب الاثار الخارجية لكن قيامه بنفسه وحمل الوجود عليه يكون ضروريا في الواقع ولذا لا يكون محتاجا الى التخيّل ليعمل اليه راحة لعدم
الخارجي فان قيل ان ذاته لما لم يكن في تقريرها الذي متفرقة نفسها يكون صدق الوجود على انفس ذاتها بحيثية زائدة وقد فرض انه بذاته
مصدق لمحل ايضا لما لم يكن ذاته ليصدق عليها الوجود الخارجي في ظرف الذين فيكون صدق الوجود عليها واستزاده منها بشرط عدم
قيامه بالذين فلا يكون بنفسه مصداق لمحل الوجود الخارجي يقال ما ثبت انه تعلل مصداق لمحل الوجود طلاقا سوا كان خارجيا او ذاتيا
انما هو مصداق لمحل الوجود الخارجي ومعناه ضرورة صدقه عليه في الخلق ووجب صحة استزاده منه لوجب تقريره الخارجي بنفسه والتقرير
الخارجي لا يرتفع عن الحق لوجوده في الذين وليس شرطه اباي اشروفا فانه تقرير بذاته في الواقع وبعده من ذواته من اولم يوجد وليس
معناه ان كل تقرير ذاته في أي ظرف كان يكون حكما عنه بالوجود الخارجي ونشأ عنه ذلك الوجود فان ذلك شأن الذاتيات له نسبة

الى ما هو ذاتي له الوجود بمعنى انتزاعي لتبني اشئ من الموجودات كالكلامه بينه عبارات مطبقة ولا يذهب عليك ان كلامه مع ما فيه
من السبب التطويل قال عن الحصول التحصيل اما اوله فلان ان الله تعالى بنفسها مصداق لوجوب الوجود وضرورة التقرر بلا خشية زائدة
اصلا كما اعترف فاما ان يكون نفس الله تعالى كافية في صدق وجوب الوجود وضرورة التقرر عليها وصحة انتزاع هذا المفهوم منها او لا
الاول يكون فانه تعالى على تقدير حصولها بنفسها في الذهن ايضا مصداقا لوجوب الوجود فيكون موجودا خارجيا ضرورة ان الموجود
الذي لا يحتاج الى الذهن لا يكون مصداقا لوجوب الوجود على الثاني لا يكون نفس الله مصداقا لوجوب الوجود بنفسها وهو فلا
ما اعترف به بهذا التقرر لا يتوجه عليه عقره صلا وتجري حصوله تعالى في الذهن عدم كونه مصداقا لضرورة الوجود حين هو في الذهن
مع القبل بان فانه تعالى بنفسها كافية في صحة انتزاع ضرورة الوجود عنها قول بعدم حصول الله تعالى في الذهن قد كان المطعون
ذلك اما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود حقيقة سوى المعنى المصدري تكون عيناني الواجب زائدة في الممكن يكون الوجوب
سجانه وجودا كما بذاته كما اقر به ذلك يستلزم تتناع حصول في الذهن فانه عند حصوله في الذهن لا يكون قائما بذاته فلو حصل في
الذهن يلزم السلب اشئ عن نفسه فان الله هو الوجود القائم بنفسه والحاصل في الذهن تحيل ان يكون وجودا قائما بنفسه ليعجب انه
قد ذكر في هذا الشق هذه المقدمات فاستخرج منها تجري حصول في الذهن مع انبعاثها لتقيدها بتناع كما عرفت ولما ثابنا فلان قوله ليقال ان
الخارج الراجح الى طائل الله تعالى لما كان نفسه مصداقا لمحل الوجود الخارجي كما اعترف به كان مصداقا لاجتماعه كان الالم يكن نفسه
مصداقا للوجود الخارجي فيكون حين هو في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فيكون على تقدير حصوله في الذهن موجودا ذهنيا وموجودا
خارجيا معا وهو صريح البطلان ما قال ان ذلك شان الذاتيات بالنسبة الى ما هو ذاتي له ان الاربعة ان ذلك مخصوص بالذاتيات
فذلك فاسد لان عدم السلب الذاتيات عن الذات انما هو لان الذات بنفسها مصداق لذاتياتها وند احتق في الذات الوجبة
بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان لم يرد ذلك فلا يعيده شيئا واما رابعنا فلان ما قال نحن انه لم نثبت ان الله تعالى مصداق للوجود
مطلقا خارجيا كان اذ ذهنا انما ثبت انه مصداق للوجود الخارجي للذي يمنع الاربعة فلهذا تعالى لما كان بذاته مصداقا للوجود الخارجي
كان بذاته مصداقا لمطلق الوجود لاستحالة انفكاك المطلق عن الخاص كلما كان ذاته مصداقا لمطلق الوجود امتنع انفكاك مطلق
الوجود عنه تعالى فيكون محل مطلق الوجود عليه ايجابا صيما كان فيكون ذاته تعالى حين هو في الذهن مصداقا لوجوب الوجود فيكون
حين هو في الذهن موجودا خارجيا وحل كلامه جهالا احصاه ذلك قد فطنت بما تلونا عليك ان الدليل على امتناع حصوله تعالى
في الذهن تحيل تقريرين الاول ان الوجود الخارجي حقيقه تعالى فيكون ذاته حين هو في الذهن مصداقا للوجود الخارجي والثاني ان
ذاته تعالى مصداق لوجوب الوجود فلو حصل في الذهن كان حين هو في الذهن مصداقا لوجوب الوجود فيكون موجودا خارجيا و
الموجود الذي لا يحتاج الى الذهن لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب الوجود والتقرر الاول نذكر في الشرح وورد عليه النقص المتبني

المكنة فان جودها الخارجى عنها كما ساقى انشار الله تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية وبهذا لا يخرج
 عنه فان انكاره عنية الوجود الخارجى للمهمات المكنة الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان وبهذا اجماعك به فيما ذهبنا اليه من فني
 القول بمحصل الاشارة بانفسها في الذهن فالقول ان كان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن تحصيل ذلك حصول المبدأ
 المكنة الموجودة في الاعيان فيه تحصيل لمعلم كنهه شيء ليس عبارة عن حصول نفس ذاته في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن
 انكشاف نفس ذات الشيء للعالم وفتح ما بين الامرين فان انكشاف نفس ذات الشيء للعالم يجوز ان يكون بشيخ حاصل منه في الذهن
 ويجوز ان يكون له تعالى شيء كاشف عن نفسه انه حاصل في اللاذهان والقول بان تعالى متعال عن الشيء فانه احدى الذات
 تاش من عدم الفرق بين الشيء وشبهه فان الشئ في اللاحقة ان يكون له شيء لم يشج ولم اعترض على اطلاق هذا الاحتمال
 بالنظر والاستدلال بل العدة في هذا الباب هو التمسك بالبرهان الكشفية التي شهدت بها مشاهدات حضرات الصوفية قدس الله سرهم
 وهي وان افادت بحسب النظر الجلي من العقول المتوسطة الطين والاقبال لكنها في الحقيقة براين قاطعة واجبة الاتباع قوله وسائر صفاته
 الخ الظاهر ان غنية سائر الصفات له تعالى لا دخل لها في هذا الدليل فذكرها استطراد ولا يعبد ان يكون في ذكر غنية سائر الصفات له تعالى
 ايمار الى تقرير آخر للدليل حاصله انه تعالى احدى الذات والصفات لاكثر فيه بوجه اصلا ليس تعالى ذات وصفة فان اصفة
 غير الموصوف بالبدن به بل سبائك ذات هي بنفسها نشأ للآثار التي ترتب على الصفات في غير على اكل جود ولذا يقال انه تعالى قادر
 بالقدرة وعالم بالعلم في غير ذلك المراد ان ذاته تعالى تنوب عن جميع الصفات الكمالية فالذات الحققة بنفسها بلا زيادة او عليها و
 انصاف حيثما يليها مصحح لا تنزع مغاير جميع الصفات الكمالية ونشأ لترتيب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان يكون
 حين هي في الذهن صحح لا تنزع تلك المغاير ونشأ لترتيب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذا الموجود الخارجى ما ترتب
 عليه آثاره وليصدق عنه احكامه ولا يكون كذلك فيلزم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصحح لا تنزع تلك المغاير ونشأ لتلك الآثار
 وهو غلط باطل لا يتوهم ان ذاته تعالى اذا حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات هي من حصولها في الذهن موجودة
 ظلية فلا يلزم ان ترتب عليها آثارها كما اذا تصورنا القدرة لا يلزم ان ترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذهني وذلك لان
 انما يتوهم لظننا ان صفات قائمة به وانها تحصل عنه حصوله في الذهن لكن نقول انه تعالى ليس لصفة الا ان ذاته تعالى تنوب
 عن جميع الصفات وتكفي في انزع مغايرها وترتب آثارها بنفسها بلا زيادة وشروط وانضمام امر فلو حصلت في الذهن كانت صحح
 لا تنزع مغايرها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فان قيل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن لكونها موجودة ظلية لا
 تكون مصحح لا تنزع مغايرها الصفات ولا نشأ لآثارها قلنا فلا يكون نفس الذات كافية في تفصيل انزع الصفات و
 ترتب آثارها وهو غلط باطل من مذهبنا سقط ما توهم البعض من ان غنية الوجود الخارجى له تعالى لا يتلزم ان يكون في ذاته عند حصولها

في الذهن موجودة خارجية اذ لا يلزم من حصوله تعالى في الذهن الاحصول الوجود الخارجي فيه وحصول الوجود الخارجي في الذهن مستلزم
 الوجود الخارجي لانه حصوله على ذلك لاننا استدلنا بان ذاته تعالى لو حصلت في الذهن مستلزمة لانتزاع الوجود الخارجي لكون
 نفس انه كافية في تصحيح انتزاع الوجود الخارجي ولا ريب في ان يكون مصححا لانتزاع الوجود الخارجي موجودا خارجيا وذلك لعدم كفايته على هذا
 تقرير كما لا يخفى **قوله** لانتزاع السلب الذات والذاتيات عن الموجودية معناه لانتزاع السلب الذات الواجبة وصفاته الذاتية التي
 هي نفس الذات بالتحقيق عن الموجودية الخارجية فان الذات الواجبة التي هي عين الصفات بنفسها كافية في تصحيح انتزاع الموجودية
 الخارجية فهي حينما كانت تكون مصححة لانتزاع الموجودية الخارجية فتكون عين هي موجودة في الذهن موجودة خارجية بحيث ان يكون ما هو
 لانتزاع السلب كل من الذات والصفات الذاتية التي هي مناشي الآثار الخارجية عن موجودية الآخر بل الذات حينما توجد جعل الصفات
 التي هي مناشي الآثار لكونها عين الذات فيكون اللام في قوله الموجودية عوضا عن المضاف اليه فيكون هذا الكلام اتما للذليل
 الذي لوى اليه بقوله وسائر الصفات وهذا التوجيه مع بعده لا يخلو عن بطل **قوله** فيكون بما هو حاصل التفاعل ان يعزل الوجود
 بحال بل هو واقع بانه لا شك في اننا لم نجزي الخارجي بما هو كذلك وليس علما حضورا فانه ليس حيننا ولا نقاشا ولا معلولا بل
 على حصوله فاما ان يكون نفس ذاته بما هو واقع في الاعيان وجزئي حقيق مرتبة في الذهن فيكون بما هو حاصل في الذهن واقعا
 في الاعيان معا فهو المدعى او لا يكون نفس ذاته بما هو موجود في الاعيان مرتبة في الذهن حقيقة بل بعد تعريضها عن الوجود الخارجي
 وهذا باطل لان تسميتها بما هو الوجود الخارجي يساق تعريضها عن تشخص ضرورة مساواة الوجود والتشخص وحصولها مع التعريض عن تشخص
 لا يخفى في علم الجزئي بما هو جزئي والكلام في علمه بما هو كذلك الا ان يقال ان الجزئي بما هو كذلك لا يحصل في الذهن ويحكي في علمه
 الوجود الجزئي تشخص حقيقة في الذهن مع تشخص مائل للتشخص الخارجي فهو حاصل في الذهن مع اتساعه عن الوجود الخارجي ولا يمكن
 مثل ذلك في الواجب لكان لا يمكن تعريض الوجود الخارجي لكونه عينه تعالى فان قلت كما ينبغي تعريضه عن الوجود الخارجي كذلك يتبع تعريضه
 الخارجي بانه كذلك الوجود الخارجي لكان لا يمكن تعريضه عن تشخص الذي هو مساو للوجود الخارجي فيلزم مما استدلل على اشتراك
 تعالى في الذهن منتزعا حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن قلت انتزاع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن
 ملزم عند المحققين كما ستعرف ان شاء الله تعالى **قوله** وكذا بما هو حاصل في الاعيان تقريره انه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود
 الذهني عينه اذ لا يربط عليه صفة من صفاته فلا ينفك عنه الوجود الذهني عيننا وذهنا فيكون عين هو في الاعيان فصار نصيبه انتزاع
 الوجود الذهني فيكون بما هو في الاعيان موجودا وذهنا قال في الحاشية ذهني على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح تصادفه تعالى
 بعين ذاته فلو لم يكن الوجود في الذهن كان مصداقه نفس ذاته على ما برهن عليه في الحكمت في موضعه فيكون بما هو في الاعيان
 لا في الاعيان انتهى فانت تعلم ان الوجود الذهني لا يصح ان يكون مصداقه نفس ذاته تعالى لانه وجود محتاج الى الموضوع وهو ذاته

والواجب سبحانه يستحيل ان يكون مصداقا للوجود المحتاج بنفس ذاته والحق انه تعالى لو حصل بنفسه في الذهن كان بنفسه مصداقا
للوجود الذهنى لما لم تكن الشايع في الحاشية بل لان الوجود الذهنى عبارة عن المحلول في الذهن كما استقصت والحلول ليس صفة
منفية الى ذات الحال فانه نحو من الوجود والوجود ليس صفة منفية بل بمعنى اشتراعى مصداقه نفس ذات الحال فانه لو كان
زائدا على ذاته كان اما صفة منفية اليها فيستدعى سبق وجودها فاما ان يكون وجودها سابق وجودها مستغلا فيلزم ان يكون للحال
وجودان في ظرف واحد احدهما وجود متعلق غنى عن الموضوع والاخر وجود ذاتى محتاج اليه وهو صريح البطلان او يكون وجودا متعلقا
اي حلولا في الذهن فيكون للحال واحد في محل واحد في زمان واحد حلولا ان وهو صريح البطلان واما صفة منترقة عنها فالكلام
في انتشارها الكلام فان انتهت الى صفة انصافية عاد الى الشق الاول وبطل بطلانه وان انتهت الى نفس ذات الحال ثبت
المدعى ولما كان الوجود في الذهن عبارة عن المحلول فيه وكان مصداق المحلول نفس ذات الحال فلو حصل ذاته تعالى في
الذهن كانت بنفسها مصداقا للمحلول فيكون ذاته تعالى بنفسها مصداقا للافتقار الى الموضوع فلا يكون واجبه واليه تكون على هذا التقدير
منترقة الى الموضوع حيثما كانت فتكون حينئذ في الخارج ايضا حالة في الموضوع اعني الذهن منترقة اليه بما هي واقعة في الاعيان
لاني الاعيان وهذا الكلام واجب الا انه كما يدل على امتناع حصوله تعالى في الذهن كذلك يدل على امتناع حصول الجواب عنها
فيما لو حصلت في الذهن كانت بانفسها مصداقا للمحلول في الذهن والافتقار اليه فتكون عارضة في منترقة اليه حيثما كانت فلا يكون
جوابه ويكون بما هي واقعة في الاعيان لاني الاعيان وهذا اليه احد ما يتسك به في نفس القول بحصول الاشتداد بانفسها في الذهن
وسميت في انتشاره تعالى قوله ولان ما هو في الذهن الخ دليل اخر على امتناع حصول ذاته تعالى في الذهن تقريره ان يحصل
في الذهن مع تقرره في الاعيان لا بد ان يكون له ما يشترك بين الوجود الذهنى والموجود الخارجى اذ لا يمكن ان يكون الوجود
الخارجى والموجود الذهنى شخصا واحدا فلو احد بالعدم يستحيل تعدد وجوده بالذاتية فلو حصل ذاته تعالى في الذهن فاما ان يرتفع عن
الخارج وهو صريح البطلان او يبقى في الخارج اليه فيكون حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجى والموجود الذهنى اذ لا يمكن ان يكون
الموجود الخارجى والموجود الذهنى شخصا واحدا وذلك باطل لان وجوده وتخصه عين ما به تليس له ما به مشتركة محتمل وجودين و
تخصيص احدهما خارجى والاخر ذهنى ومن هنا ظهر استتباع حصول الجزئى الخارجى بما هو كذلك في الذهن قال بعض اشراخ
عينية الشخص له تعالى لاني في وجوده تعالى في الذهن لا معنى عينية الشخص له تعالى انه حقيقة بسيطة متنازة عن جميع ماها بانفسها
لا يكملها العقل الى هئية كلية وتخص زائد عليها وطاير ان كونه تعالى حقيقة متميزة بنفسها لا يوجب ان لا يوجد في الذهن والا لا
يتشخص بتخص زائد حاصل من قبل وجوده في الموصوف ولا يتجلى ان يكون شئ واحد يتخصان احدهما خارجى والاخر ذهنى فان
الشخص الخارجى مميز عن الشخص الخارجى فاعلمت ومن الاشخاص الذهنية الحاصلة من الالفباير لذلك الشخص وتخصه الذهنى

الحاصل له عند وجوده في الذهن بميزة عن الشخصات وبنيات اخر حاصله له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان الشخص الخارجي بمنزلة الكلي
بالنسبة الى تلك الشخصات لكنه ليس ككلي في الاصطلاح فان اعتبر في الكلي ان يكون ظلالا لكثيرين لان يكون لاطلال كثيرة
انتهى وبهذا الكلام مع ما فيه من الاطبا ليس له كثير معني فضلا عن ان يكون له حدود او اذ فلان بدته العقل شاهدة بان الواحد
بالعدد يستعمل تعدده واللام يكن واحدا بالعدد فجزيره ان ينتقل الشخص الخارجي بعينه الى الذهن ما ينفي البسطة بطلانه وتمامه
كونه ضروريا قد صرح به الشيخ في الفصل الثاني من ثلثة **التميات الشفارة** واما ثانيا فلان الحاصل في الذهن لو كان هو
الشخص الخارجي كما ظنه ويكون الشخص الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني يلزم ان يكون الشخص الخارجي من الجواهر صين هو
حاصل الذهن قائم به قائما بنفسه غير حال فيه لان الشخص الخارجي مساوق للوجود الخارجي والوجود الخارجي موجود عقل يعبر عنه بقيام
اشي بقاء فلو جاز ان يكون الوجود الذهني شخصا بالشخص الخارجي جاز ان يكون موجودا خارجيا فيكون قائما بنفسه لا بالذهن واما
ثالثا فلا يك قد عرفت فيما سبق انما ان مصداق الحلول نفس ذات الحال والحلول في الذهن مساوق للشخص الذي في يكون
الشخص الذي نفس حقيقية بلا زيادة امر عليها مصداقا للحلول في الذهن فلا يكون الشخص الذي زائدا على حقيقة فلا يساغ للقول
بان الشخص الخارجي يجوز ان يوجد في الذهن وتشتخص بغيره زائدا وما قال من ان الشخص الخارجي بمنزلة الكلي بطلان تلك الشخصات فتشت
على خلافه في مقام انشاء الله تعالى هذا واللفظ يدفع ما قال في الشارح ما اجاب بعض المشرع من انه يستحيل ان يكون لشي واحد شخصان
مطلقا لان الشخص ما يتعدا لشي عن جميع ما عداه فاذا ميز الشخص الخارجي بالشخص الخارجي عن جميع ما عداه فان الشخص الذي امان
لا يفيد بالامتناع فلا يكون شخصا وان افاده الاقتران لازم تحصيل الحاصل ذلك لان الشخص لا يسلم الا ان الشخص الخارجي لشي بغيره
الاقتراح من سائر الاشخاص التي جية وعن الاشخاص الدينية الحاصلة عن امر خارج لذلك لشي وان الشخص الذي يفيد بالامتناع
عن الشخصات الدينية الاخر والافك ان ما ذكره غير حاسم لهذا التخليط فافهم **قوله** هو كما ترى كلام خطابي قال في الحاشية لا يخفى
عليك ان ههنا قاسين الدل قياسي من تعالى على المحسوس اعني الشئ والشئ قياسي العقل على المحسوس ولا جاب بينهما حتى يوجب القين
ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بان في تامل انتهى **قوله** واذني للعقل قال في الحاشية هذا لا احتمال غير ظاهر ولا مستسا
للباق والسباق كذا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسألة علم الواجب تعالى انتهى ووجه مسوغ هذا الاحتمال مع بعده ان نفى العلم المحسوس
عنه بانه نوع من تقديره فان القول يعنفي الى القول بكونه محلا للحوادث وتقريره عن الكمال في مرتبة الذات كما تكلم بالغير مستقت
ان شاء الله تعالى **قوله** علم ان مسألة علم الواجب هذه المسئلة قد اعقمت الافكار واقترنت بالانظار وادبشت العقول تركتها حباري
ولسبت العقول قمر الناس سكارى وما هم بسكارى قمرهم شرمه من جهل يونان انه تعالى عما يصفون غيغا لم بذاته ولا بغيره الاول فلان العلم
اضاؤه العقل لاضاؤه من اشي وفننه اما الثاني فلان لا يعلم نفسه لا يعلم غيره وبهذا جهل مستقت على كلفه ومن سواهم اتفقوا على انه تعالى

عالم نفسه جميع الاشياء صغيرا وكبيرا وقهيرا وقظييرا ولكن ينقسم من نفي العلم العقلي قال انه تعالى في حكمة جميع الاشياء يعلم بالعلم
يستلزم العلم بالعلوم هو حاضر عند نفسه فهو عالم بنفسه فهو عالم بالمكنات فهي حاضرة عند تعالى ومعلومه لا سبحانه وتعالى من سبق
العلم على الايات وليس بضروي وخبرته مثله وجران احواله لا يتغير بالحوادث على نسب متناهية من دون ان يثبت على لقمة والا بعد متبذلا
في صناعة هذا العلم بحيث الاستدلال ان لا يكون سبحانه خالقا بالارادة لاستدراكها سبق العلم ضرورة ولان النظام اجمالي وما اورد فيه من العلم
يشهد بان صانعكم ابدعه ايجادا ودفع فيه الحكم كما اراد والحوادث المابرة فيقتل ان فيخذ في ضرب الحوادث على الاجمال نسبيا بالعلم الغريب
ولا يثبت على ضربه ضرورة ثم من سواه اجمعوا على سبق علم تعالى على ايجاد المكنات ففهم من ذم سبب ان علم تعالى في صور قائمه بذاته وانما يثبت
الى ان الطرح ذم سبب رسطون من البعد كما يشيخون الى ان علم تعالى في صور قائمه بذاته تعالى وسياتي انشاء الله تعالى باطل التذمين وقد
الحقق الطوسي الى ان صور المكنات حاصلة في العقل الاول وهو من ما فيه من الصور حاضر عند تعالى حضور الحضور عند فاعلم في العلم
تعالى وبطلان الادعاء يستلزم ان لا يكون العقل الاول صادرا بالغاية وثانيا انه قول باستكمال الغيرة والثالث ان سبب ففهم من علم تعالى بالثبوت
المادية لا انتفاع ارتسام صور في العقل الاول ذم سبب معتزلة الى ان علم تعالى في المكنات الثابتة في الخارج قبل وجودها وبطلان الادعاء
للثبوت سوى الوجود ذم سبب لما تريد الى ان علم تعالى في صورة بسيطة قائمه بذاته تعالى ذات اضافته ويروى عليهم انه لا يعقل الاضافة الى
المعوم الا صرف بدنية ومن قال بحدوث تعلقات العلم حسب حدود المعلومات فقد نفى العقل الالهي وادعوا قول باستكمال الغيرة وان العلم
يصادق التمييز والمعلومات لا تميز بالافتقار وتوهم صاحب الاقرب المبعين ان علمه بصور لها ثبوت علمي لا يتحقق في الخارج او في الذهن كما سار
في كسر البقية بحسب لفظان ما رانا ه لافان الثبوت مطلقا لا يعقل بدون الوجود كما يخوف في غير موضع من كتب دانا ثانيا فلا اعتراض
بالبعد والصرف لا تميز دانا ثانيا فلا ثبوت العلم لا يتحقق في الخارج والذهن لفظ بلا سمي واسم بلا سمي لا بد من تمييزه واما انما يقال لا يصبر
على طبع الربط الالهي لا يستدعي وجود الموصوف ولا يصدق بوجه ومعنى هذا التقدير يصح ان المكنات معلومة فلا بد لصدق هذه الغضبة
الموجبة من وجودها ما خلا من قياسه على اسرافا فاسد اذ الصورة السريرية موجودة في المحس المشترك قبل المتخيلة فبذلك وجوده في
ذم سبب فخر قريوس الى ان علم تعالى عبرت عن اتحاد المكنات بذاته تعالى ولا يخفى استحالة ذم سبب لتأخره الى ان علم تعالى على
توهم تفصيلي راند على ذاته وليس من صفات الكمال والجمالي هو عينه وسياتي تفصيله مع الله تعالى في انشاء الله تعالى وذم سبب انصوف الكرم
قدس الله سرهم الى انه ليس في الكون الا ذات واحدة مطلقة لا كلية ولا جزئية متطورة بطورات شتى ومتغيرة بتعينات لا تتناهي غير مضمرة
في القصور ولا مقصورة على تعيين المتعين ممكن والاطلاق واجب فكله تعالى بالمكنات منطوق في علم ذاته وهذا الذم سبب هو الحق والقبول الحق
وقد برهنا نحن على وحدة الوجود في رسالتنا المسماة بالارواح الموجودة ليس في شبهة ذكر قوله في ذم سبب البين فقرر الطلح على ذكره في الجواب
ذم سبب اثنين والثاني ذم سبب فلاطون الاكبري لانه لبعد ما ثبت ان علم تعالى ليس حصولا اي بواسطة الصورة فوجب عليه نفسا ج

من يرى ان علمه تعلل بالاشار بواسطة الصور واذا كان فيه ذنبان الاول مذنب الشيخين هو ان علمه تعالى بالاشار بصورة القائمة بذاته
 وجب عليه لبطال المذنبين قدم الاول لانه صرح في كون علمه تعالى حصولها فالتعلل عليه تعالى على المذنب الثاني في حضوره لان الصورة القائمة
 بذاته حاضرة عند تعالينا فلا حاجة الى البطلان في نفي كون علمه تعالى حصولها فان العلم المحصولي هو ما يكون لقيام الصورة بالعلم فالتعلل
 العلم بتلك الصور من حيث انه علم تلك الصور انفسها علم حضوره العلم بها من حيث انه علم بذوات تلك الصور بواسطة علم حصولها كما
 ان العلم بالصورة القائمة بالعلم من حيث انه علم تلك الصور انفسها حضوره من حيث انه علم بذوات تلك الصور بواسطة علم حصولها
 والايب في العلم المحصولي ان يكون الصورة قائمة بذات العالم لا ترى انفسهم من لا يرى قيام الصور بذاتين ويطعن ان حصولها فيحصل
 اشئ في الزمان والمكان مع انه يسمى ذلك العلم المحصولي وقد ذهب الصدر الشيرازي في الاسفار الى ان الصور الذنبية قائمة بانفسها
 مع انه يسمى العلم بالاشار بواسطة الصور علما حصوليا فافهم **قوله** صور قائمة بذاته تعالى اعلم ان البطلان مذنب الشيخين مذنب فلا طون
 وجوب شي منها ما يخص البطلان احواد منها وما يطل المذنبين جميعا والشراح البطلان بوجه واحد ونحن نريد ان نخل كل واحد منها او لا
 خاصة ثم بوجه عامة فنقول مذنب الشيخين وهو القول بان علمه تعالى بالاشار بارتسام صور ما في ذاته سبحانه باطل بوجه الاول انه
 يستلزم ان يكون الواجب فاعلا لتلك الصور لا سيما ما لا بد قائلها لمحلها فيه معاد كون اشئ الواحد قائلها وفاقلا لاشئ وان لم يدل
 على بطلانه دليل شاف الا انه باطل عندنا والقول بان كون شي واحد قائلها وفاقلا لاشئ المستحيل لو اخذ القبول بمعنى الامكان لا يستلزم
 وليس بهنالك بل القبول بهنالك بمعنى مطلق الاتصاف ليس بشئ فان ما ذكره في بيانه لو لم يدل على امتناع كون اشئ الواحد قائلها
 وقائلها اي معنى انه كما فصلناه في شرح تهذيب الكلام الثاني انه لا ريب في ان تلك الصور لكونها موجبات خلقية اضعف من ذوات
 الصور فليعلم ان يكون المعلول الاول ضعيفا لوجوده وم لا يجوز ان ذلك الثالث انه يخل على هذا ما اعتقدوا من ان الصادق الاول هو
 افضل الاول ثم اتهم الثاني وان تلك الاول الى آخره ما ذكره او يجوز على هذا التقدير ان يصدر كل شي بواسطة صورته ولا يلزم صدور الكثير
 من الواحد الرابع انهم لم ينسوا عن حصول البدايات في الموجبات ففهم حصولها في الذات الحققة المقدسة منع فليعلم عدم علمه تعالى بالموجبات
 المادية وحصول الصورة الكلية غير كاف في الكشف الجزئي كما هو مجرى نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء والخاص ان لا يستلزم كون
 محالها وذات والسادس انه يستلزم استكمال تعالينا بالغير وزيادة صفه العلم عليه سبحانه وهو مع بطلانه في نفسه باطل عندنا ايضا وهذا الوجه
 الاخير والامكان وارادوا على مذنب فلا طون بحسب النظر الجليل لكنه غير وارده عليه بحسب قيق النظر كما استوقف انشائه تعالى والسابع انه ينبغي
 على كون العلم عبارة عن الصورة ونحن نعلم انشائه تعالى ببراهين قاطعة **قوله** والبعض الاخضر لما راوه اظا هريريل على ان بطلانه
 استلزم من المذنب الاول وهو غير ظاهر الا من ريل **قوله** الصورة جبره المشهور انهم ارادوا بالصورة المجردة الهيئات المجردة فانه منسب الى
 فلا طون وهو صاحب هذا المذهب تجريره وجود الهيئات المجردة وبذاتي غاية البعد شأن فلا طون اجل من ان يفتي لم يشل هذا الوجه اجرا

بل الظاهر ان مراده بالصور المجردة الصور الثنائية المجردة عن المواد وقال الشافعي في الحاشية يمكن ان يكون مراده بالصور نفس
 تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى واطلاق الصور على الاشياء باعتبار حضورها على شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم
 بهذا الاعتبار وادواتها بنيتها بنيتها عدم قيامها بذاته تعالى انتهى وانت تعلم ما فيمن الضاد اما اول فلان مذنب فلطون مؤن
 علمه الفعلي لصور مجردة قائمة بذواتها فلان مراده بالصور نفس تلك الاشياء لم يكن القول بالعلم الفعلي المقدم على الاي دل
 يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد واما ثانيا فلان مذنب فلطون على هذا التقدير هو مذنب اليه بعض الثنائية القائلين يكون
 على تعالى بحضور سلسلة المكملات عنده تعالى حضورا وبريا ولم نقل القول باتحاد المذنبين عن احد المعبرين في نسبة المذائب
 الى اصحابها لم نقل اذ لا دخل للعقل في ذلك واما ثالث فلان لو كان مرادا فلطون تلك الصور نفس الاشياء كان مذنبه
 الاعتقاد بحديث علمه تعالى اذ العالم عنده حادث الا ان يحيل قوله بحديث العالم على القول بالحدوث الذاتي كما يظنه المعلم
 الثاني في كتاب الجمع بين الرايين فانهم **قوله** قائمة بذواتها اورد على كون تلك الصور قائمة بذواتها بان بعض الصور اعراض
 فكيف يكون قائمة بذواتها وانت تعلم انه لم يقل عن اصحاب المذنب ان تلك الصورة متحدة مع ذوات تلك الصور بل يجوز ان
 يكون تلك الصور مبنية بالذات لذوات الصور يكون صور الاعراض التي قائمة بذواتها وانما احتمال قيام صور الاعراض بذواتها
 وقيل باتحاد تلك الصور معها بالذات وهو غير منقول عنهم ونقطة الصورة لا تدل على اتحادها مع ذى الصورة فان الصورة تطلق
 على المثال المحكي ايضا فلا اشكال فاقول من قال انه يجوز ان يتقلب صور الاعراض بطريقا يتقابل المدة ان الاعمال تصير
 جواهرهم الحساب فتوزن فلا سماع على مذاق الفسفة واهل الاسلام كثرهم اصدقاؤى واولئك هم المحققون لا يجهلون الى جواز
 الانقلاب انما يتقدرون ان يصالحوا الاعمال توزن اوان باناز كل عمل جوهري صالح للوزن تترن الاعمال بوزانها وقد يجلب عن
 اصل الاشكال بان معنى قيام تلك الصور بذواتها عدم قيامها بذاته تعالى فيجوز ان يكون صور الاعراض قائمة بمجاها في عالم المثال
 غير قائمة بالبارى سبحانه وعرض عليه بان يمكن علم السواد مثلا بدون الجسم مثلا فيجب ان يكون السواد مثلاً قائماً بنفسه في ذلك العالم
 والجواب انه ان اريد بان يمكن علم السواد بدون الجسم امكان العلم السواد من دون ان يعلم الجسم هذا كاستحليل في علم البارى
 سبحانه على انه يجوز العلم بالمال من دون العلم بالمال لا يستلزم ذلك قيام امحال فنبه وان اريد بان يمكن ان يعلم السواد قائماً بنفسه
 فان معنى العلم بذلك المفهوم فذاك ايضا يمكن بان يكون ذلك المفهوم قائماً بذاته من الازمان في عالم المثال فكيف يمكنه تعالى
 وان عن العلم بمصداق فيكون العلم بهما متشبه العلم بالمتنوعات والعلم بهما هو وجودهما فيهما عند العالم فان المصدق لاشي مفصل
 يتعلق به العلم على انه كونه متشكلا يتعلق العلم بالسواد قائم بنفسه لكونه متشكلا كان ذلك شكلا على جميع المذائب فلا خصوصية لا يراه على
 مذنب فلطون وان اريد بان يمكن العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذلك جعل تحصيل علمه سبحانه وبالجملة فبذلك لا اعتراض الى ما سبق

الى حصول فعل غيري يحصله بالاجاب باننا لا نشك ان علم السواد به وان الجسم يمكن لانه لا يعلمه الا الله سبحانه وجود السواد به ان الجسم ليس يمكن
 ليدركه الا الله فلا يتحقق ان يصح اليه ثم انه قد يور على مذنب فلا طون انه يلزم عليه القول بان يكون الجزئي الخارجى بما هو كذلك شوب
 غير مجوده الخارجى يتحقق على تعالى فيلزم كثر الشخص في انحاء الوجود والواجب ان لا يجب في علمه تعالى بالشخص الخارجى نفس وجود ذلك
 الشخص بمعنى في ذلك العالم المتشابه بل يكفي وجود صورة محاكية وان كانت مغايرة له في الوجود الا ترى ان الاشخاص الخارجية معلومة لنا
 على الوجه الجزئى مع استبعاد وجودها بما هي اشخاص خارجية في اذنا الاستحالة تعد الشخص بدرجة الحقائق المبين بالمباين مع ما يدل
 على استحالة دليل فان قلت وجود الصورة المحاكية للشخص الخارجى في العالم المتشابه غير كاف في معلومية الشخص الخارجى اذ لو كفى
 صدق العقضية القائمة اشخص الخارجى معلوم مع عدم الموضع الا لا وجود للشخص الخارجى على هذا التقدير حين كونه معلوما انما الوجود بصورة
 محاكية له مباينة اياه ولا يكفي في صدق العقضية الموجبة وجود شخص المحاكى المبين موضوعا بل يجب في صدقها وجود نفس موضوعها
 بهذا الاشكال فيختص الوجود بهذا فلا طون بل هو وار على جميع المذاهب اذ لا دليل الى التزام وجود الاشخاص الخارجية بما هي
 كذلك في مرتبة العلم الفعل على راي احد بل بهذا الاشكال فيختص بعلم الواجب تعالى بالاشخاص الخارجية بما هي كذلك ولا يحصى عنه
 لاحد من التكميل المنكرين للوجود الذهني والمثانية القائمة بحصول الاشياء بانفسها في الذين الاشرافية القائمة بحصول الاشياء
 فيه الا بانكاره صدق الموجبة وجود نفس موضوعها فانما اذا حك على شخص خارجي قد لا يقدم باحكام خارجية صادقة كقولنا الحج لك
 قد استحال اركان حلبة ثقيل او على شخص خارجي لم يوجد بعد بل يوجد في القابل باحكام خارجية صادقة كقولنا زيسولد فانما ان يكون
 موضوع المثال بذه القضايا موجودا في الخارج حين صدقها وهو صحيح البطلان او موجودا في ذن من الاذيان او في موطن آخر
 يتحمل وجود الشخص الذي صار له وزيد الذي سيولد في ذن من الاذيان او في موطن آخر بالبهية فيلزم ان يصدق بذه القضايا
 مع فانما يصدق ببهية ولا يكفي في صدقها وجود اشخاص اخرى محاكية لموضوعات بذه القضايا سواء كانت متحدات معها في البهية كما هو
 مذنب تأليف بحصول الاشياء بانفسها او متغايرات لها بحسب البهية كما هو مذنب تأليف بحصول الاشياء اذ وجود الاشخاص المحاكية ليس
 نفس موضوعات تلك القضايا فانها معدومة محضة ونسبة وجودها مثالها اليها محازو بالجملة فهذا الاشكال لا خصوصية له بمذنب فلا طون
 بذا وقد التزم بعض الاكابر في دفع اصل الاعتراض كثر الشخص الخارجى في انحاء الوجود وانت تعلمه مخالف للضرورة العقلية فان قلت
 انما مذنب اصحاب فلا طون الى القول بثبوت الصدق الثانية في علم البارى سبحانه لئلا يلزم تميزا ليس بشئ وصدق القضايا
 الموجبة القائمة الاشياء بمعلومية بدون موضوعاتها وتعلق العلم بالمعدومات بصرفه فيجب القول بوجود نفس المعلومات في عالم
 المثال فلا بد من التزام وجود الشخص الخارجى بما هو كذلك في ذلك العالم على ما فهمت قلت اصل الحق ان وجود الصور المحاكية للاشياء
 كفى في تميزها وتعلق العلم بها وصدق المعلوماتية عليها بل لا يحصى لاحد من التزام ذلك كله كما اشرنا اليه وسنفضله انشا الله

تعالى في بحث الوجود الذاتي والسري ذلك ان متعلق العلم والمعلوم والتميز لا ولا بذات هي تلك الصور المحكية والاشياء انفسها
فمتعلق العلم والتميز بالعرض وهي معلومة بالعرض فلا يلزم وجودها بالذات فكما انها معلومة وتميزها بالعرض بمعنى ان صورها المحكية
لها معلومة وتميزها كذلك هي موجودة بمعنى ان صورها المحكية لها موجودة مع ان التميز وجودها نفس الخافج باجود
كذلك بوجودات شتى والتزام ان زيدا الذي يكون من نطفة امية في رحم امه بعد ان صارت علقته ثم مضغته ثم لحما وعظما موجود
في الازل بعينه بلا سبق مادة ولادة من دون تغاير شخصي اصلا ليس بايكون من التميز بالتميز ليس بموجود وتعلق العلم به
وصدق انه معلوم بسبب وجود صورته محكية لفانهم قد علم ان يرد على مذنب فلاطون الاستكمال بالغير واكتسابه تعالى العلم
الذي هو صفة محكية من الصور زيادة صفة العلم عليه الحق ان مقصوده ان انتشار الانكشاف نفس ذاته تعالى فالعلم بمعنى مبداء
الانكشاف عينه تعالى فانما احتاج الى القول بوجود تلك الصور لكيلا يميز الاشياء من دون وجودها وما يشاهد بالقول
بوجودها فانها ضرورة لزوم الاضافة للعلم لا الكون الواجب سبحانه مستكلا بها بانها الكلام فيما يطل مذنب فلاطون خاصة **قوله**
اقول تلك الصور لما كان هذا الوجه عاما لا لاطال المتبين معا ذكره بعد ذكر المتبين وجمع بينهما في الابطال بحيث يكون تبينه لما هو
الحق ومن الوجه المبطل للذات متبين معان تلك الصور القائمة بذاته تعالى او بذاتها لا قنانية حسب لا تناسي المعلومات ومعلومة
تعالى صادرة عنه سبحانه فاما ان يكون صدور ما عنه تعالى دفعة وهو خلاف ما ثبت عند من يستلزم صدور الكثير عن الواحد واما ان
يكون صدور ما عنه تعالى بان يصدر بعضها عنه تعالى بوساطة بعض اخر فيكون تلك الصور مترتبة ووجودها لا بالاختيار المتناهي المترتبة
باطل بل برين التسلسل ان وجود الامور الغير المتناهي بالافعال مطلقا باطل لانها لو وجدت كانت معروفة للعدد والاعداد مترتبة
فالمعدودات لغير مترتبة تترتبها مجرى براين البطلان التسلسل لا يحتاج الى المقدمة القائمة الواحد لا المصدر عنه الا الواحد في اثبات التسلسل
بين تلك الصور **قوله** في الاحالة مسبوقة بالعلم لانها كانت ممكنة كانت حوادث ذاتية فاما ان تكون حوادث في الواقع ايضا
كما هو ذهب من ذهب الى حدوث ما سوى الله او تكون قديمة كما يراه من ذهب الى قدم العالم وعلى التقديرين يكون تلك الصور
مسبوقة بالعلم ما سبقا ذاتيا وذلك على التقدير الثاني او سبقا الحكميا وذلك على التقدير الاول **قوله** تحررا عن الجبل لتحميل فيه
تعالى تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة ذاته الحق عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته و
قد علم انهم سبق على تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن مسبوقة بالعلم لم يكن الواجب سبحانه فاعلا لها بالاقتضا ضرورة ان الفعل
الاختصاص لا بد من سبق العلم الشايع عدل عن ذلك الوجه لان تلك الصور لما كانت مدار العلم الذي هو من الصفات
الكمالية فلا عاين في كونها مخلوقة بالايجاب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى يستحيل انتزاعها عنها فوجب ان تكون مخلوقة
بالايجاب فلا يستدعي خلقها سبق العلم عليها ولا سلب غلب ذلك القول في خلق العالم فان الغرائب المودعة فيه تدل على ذلك

على ان قالها عليها اولاً فارادتها واداءها واداءها نفس الارادة والعلم فجزء كونها مخلوقين بالاجاب لا يراد مثل ذلك على الشارح
 قد سره اذ حاصل ما ذكره انه لو لم يكن تلك الصور مسبقة بالعلم لزم تعريب سبحانه في مرتبة ذاته عن كمال العلم ولا ريب في اللازم
 ولا في لطلان اللازم فلا يراد عليه اقل من ان البارى عز وجل نفس ذاته كمال ومن جملة الكمالات العلم والنقص تحيل التحيل
 ليس في قدرته واذ لم يكن انقص مقدور لم يكن الكمال مقدور فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدور افلا يلزم سبق العلم
 بالصورة عليها بل عليها معها انتهى فقد عرفت انه لا يتوجب على ما ذكره الشارح نعم يتوجب على ما قال بعضهم كما علمناك ثم انه ان اراد بقوله
 انقص تحيل ان انقص تحيل عقل لذاته فذلك سلم وصحيح لكن اللازم منه ان يكون الكلام واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون
 مخلوقا أصلاً بالاجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب بالذات على تلك الصور التي هي ممكنة لذاتها وحوادث
 ذاتية فهذا الكلام على هذا التقدير يكون تشييد الكلام الشارح لا راد عليه وان اراد به ان انقص تحيل بالغية فذلك غير سلم ولا
 صحيح في نفسه فان كونه سجد ناقص العباد باسء ليس ممكن بالذات حتى يكون تحيلاً بالغية فان التحيل بالذات لا يكون تحيلاً
 بالغية مع ذلك لا يصح على هذا التقدير سلب مقدورية عنه ولا عن مقابله الذي هو الكمال فان التحيل بالغية والواجب بالغية
 واخلاق تحت قدرته العامة والا لم يكن المعدومات التي هي تحيلاً بالغية والموجودات التي هي واجبة بالغية مقدورة له تعالى
 قال في الحاشية المعلقة على قوله تحراز عن الجبل المستحيل فيه تعالى هذا بالنظر الى ان الجبال هو سبحانه تعالى واما بالنظر الى
 مطلق الجبال على القادر مع غل النظر عن الخصوصية فلا استحالة تعلو بجعل بالمجهول لم يخلق عندهم وانما قيدنا الجبال على القادر
 لان الجبل قد يطلق على مطلق الاقتصار والافادة ولو بلا علم وروية كقادة الشمس للصور واقتضار الملزومات للوازم وانما اخترنا
 الوجه المخصوص بالبارى عز اسمه لتلايمهم ان استناد تلك الصور الى الله تعالى مثل استناد الوازم الى الملزومات فلا يلزم سبق
 العلم والجبل بالمجهول غير مستحيل في مطلق الفاعل والمقتضى انتهى وهذا الكلام مطابق لما ذكرناه قوله اذ هي منكشفة عنده
 تعالى بنفسها اي لا بصوراخر لا معنى ان انفسها مبادئ انكشافها والالم يتم تفريح قوله فمناطق تعقلها الاجمالي بسبب هو ذاته
 تعالى قوله فمناطق تعقلها الاجمالي بسبب تعني ان تلك الصور لما كانت مسبقة بالعلم ولم يكن عليها بواسطة صور اخرى فلا محالة
 يكون تلك الصور معلومة له تعالى بخبرين من العلم الاول علمه تعالى بها قبل وجودها وبخبرين مبدء هذا العلم نفس ذاته تعالى
 اذ لا يتحقق لما سوى ذاته تعالى في تلك المرتبة وهذا العلم اجمالي بسيط لا يكشف ذات واحدة بسيطة والثاني علمه تعالى بها
 حال وجودها ويكون مبدء هذا العلم ذواتها الموجودة احاطة عنده تعالى حضور المعلول عند علته وهذا يتحقق في نفس تلك
 الاشياء التي يذو الصور صورها ايضا فلا حاجة الى توسط الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء قوله فحققة العلم لتعليل
 كون الصور وذوات الصور معلومة له تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية بان حقيقة العلم هو وجود الشيء للشيء وذلك باصالة وجوده المعلولية

والناحية والعينية والاول يتحقق فيكون الكشف الصور وذوات الصور عنده تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية لا بتوسط
الصور وعلى هذا فيلغو تلك الصور وكفى في الكشف الاشياء نفس حضورها عنده تعالى لعلاقة المعلولية **قوله** ان كراى وجود الشئ
بالفعل شئ موجود بالفعل بالعينية وانما خصه بالبيان لان مفهوم وجود الشئ بالفعل شئ موجود بالفعل بوجه التغاير بين الشئ
الحاضر عنده فبين ان ماله وجود الشئ نفسه بمعنى عدم النسبية لا بمعنى حضور شئ عند شئ آخر **قوله** ما يشهد به الخ لما ذكرنا حقيقة
العلم وجود الشئ لشئ باحد ثلثها مخاروكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اصلا بل هو حضوري وانه تعالى يعلم الاشياء
بنحوين من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها والثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول ينطوي في علمه بذاته والثاني
يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وحب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة لثبوت ان علمه تعالى حضوري لا
حصولي لن يضرغ عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ ما لم يثبت كونه عالما بالاشياء اذ ما لم يعلم نفسه
يتجمل ان يعلم غيره ويتحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء منطوي على بذاته اذ لو لا علمه بذاته فقيم ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء ولبنه
استتم مزيدا بنيتهم بالاثبات ان وجود الشئ للشئ بالعينية اى وجود الشئ لنفسه مناط العلم وقد انكشف بما ذكره الشارح شبهة شك بها الجلبة
الناخون لعل تعالى وبى ان العلم يستدعى اضافة بين العالم والعلوم والاضافة لا تعقل بين الشئ ونفسه فهو تعالى عما يقول الظالمون
لا يعلم نفسه الا لا يعلم نفسه فلا يكون سجان عما يصفون عالما بنفسه ولا بغيره ووجه الكشف بان علم شئ بشئ عبارة عن حضور شئ
بالفعل عند شئ موجود بالفعل وقد يكون بالعينية وحضور الشئ لنفسه اذ كان مجردا ضروري ومعناه عدم غيبة الشئ عن نفسه و
ليس هذا معنى عبارة عن الاضافة التي لا تعقل الا بين شيئين متغايرين فعلم سجان بذاته ليس سببا بل هو عبارة عن حضور نفس
ذاته عنده تعالى وذلك الحضور ليس سببا بل هو عبارة عن عدم الغيبة والاولى في جواب هؤلاء الجلبة ان مقتضى مجتبه اول العلم
النفس بذاته ثم يحل شبهتهم بما ذكره الشارح فان ذلك انكسار لهم واكبت لكن ينبغي اعتناء قوى لم اعثر في كتب القوم بعد على
جوابه هو انه تعالى لو كان عالما بذاته فاما ان يكون العالمية والمعلوية اللتان هما مفهومان انتزاعيان بديهيان المتقرون من غير
عن ان الله تعالى اول لا يكون ذلك المفهوم انتزعين عن تعالى الثاني بل ان الله تعالى لا يخلو بالاشك في ان مفهوم العالمية نصا في مفهوم
المعلوية فهو مقابل له فاما ان يكون مصداقهما فشا انتزعا عنهما نفس ذاته تعالى بلا زيادة امر عليها انضمام معنى اليها وذلك صريح
الاطلاق لا يستحيل بالبداهة ان يكون الذات الواحدة بما هي كذلك مصداقا للتقابلين فان التقابلين لا يجتمعان في ذات
واحدة بما هي كذلك كما تقر في موضعه ويكون مصداق العالمية هي الذات المتحد مع انضمام معنى اليها ومصداق المعلوية هي الذات
مع انضمام معنى آخر اليها فلا يكون الذات بنفسها عالمة ومعلومة بل يكون العلم ناهيا على الذات ويكون صفة سقيمة اليها وجود خلاف
بالقرع عندهم لا يكفي في تعدد مصداق العالمية والمعلوية ان توجد الذات مع وصفين انتزعينين باحدهما يكون مصداقا للعالية

وبالآخر مصداقا للمعلومية اذا الامر بالترغاع لا يتحقق لذى الواقع الا بمقتضى الترتاع وهو الواحد المحقق فى الواقع وكلما سنا فى مصداق الترتاع
والمعلومية فى الواقع واذا بطل الشان فلا يسيل الى القول بان تعالى عالم بذاته وانت تعلم ان هذا البيان حار بعينه فى علم النفس
بذاته وهو ما لا يكره احسن افرا نفع الانسان فعلم ان فى بعض مقدمات البيان خللا وان لم نعلم عليه بعينه بهذا البيان ان قيم وليلا
على نفى علمه تعالى بذاته فهو غير تام لا متقاضة لعلم النفس بذاته الا ان يتكبد القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم فى علم نفس بذاته
على خلاف ما ذهبوا اليه ان قر على انه اشكال على مذنب اهل الحق فالجواب عنه عوليس لعل الجواب هو ان العلم بالمعنى الذى
يعبر عنه بالنسبة ودانش وتشتق منه العالم والمعلوم والعائنة والمعلومية ليس يتحقق فى انكشاف الشئ لذاته واطلاق العلم
على انكشاف الشئ لذاته اما على المسامحة وعلى اشتراك اللفظ فليس هناك عالعية ومعلومية وعلم بالمعنى اللغوى والمعنى المتعارف
لكن هناك انكشاف لشيء نفسه بمعنى عدم غيبية الشئ عن نفسه بنفسه ومصداقه نفس ذلك الشئ بلا انضمام امر لى زيادة معنى عليه
فليس هناك فضا ذوالامساكيات المتعاضات انما هو بين العالم بمعنى ما قام به العلم والمعلوم بمعنى ما تعلق به العلم وليس هناك عالعية
ومعلومية بذاتك المعنيين انما يطلق العالمعية والمعلومية هناك من حيث ان ما يترتب على العلمانية والمعلومية من الانكشاف يقرب
بناك وان لم يكن عالعية ومعلومية وما لم يكن فينا الشئ الثانى من الترويدا الاول يمنع بطلانه بدبهة وسياق ذلك من تفصيل هذا
هو الكلام فى علمه تعالى بذاته واما علمه بالاشياء فهو على نحو الاول العلم الفعلى السابق على اليجاد والثانى العلم التفصيلى المتاخر عنه
على ثبوت كلا النحوين كلام على جميع المذاهب المتعارفة المتعارفة فيما بينهم بوجه بعضها يدل على نفى النحوين جميعا اما الاول فبذاته
تعالى لو كان عالما بالاشياء قبل وجودها لكان علما ما عين ذاته او زائدا على ذاته لا يسيل الى الامر ين فلا يسيل الى المقدم
اما انه لا يسيل الى الاول فلانه يستلزم وجود تلك الاشياء فى مرتبة ذاته اذ لا علم بدون العلم واما انه لا يسيل
الى الثانى فلانه يستلزم عاروه سبحانه عن صفته الكمال فى مرتبة الذات فيلزم نقص وسوء فهم وقد نقصدى القوم للاجابة عن هذا
الاشكال اجابوا عنه بوجه سنذكره فكلهم عليها فى تحقيق مذنب المتاخرين انما هو احد تعالى واما الثانى فهو وجود الاول ما فى
العودة الوثقى ومحصلة انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء لكان عالما بالحوادث الاستقبالية جميعا لكن الثانى باطل لان الحوادث
الاستقبالية المتعاقبة المتتالية يوافو ما غير واقعة عند حدس الابد ولا يغير متناه بهذه المعنى باتفاق الملل بلا خلاف فى امر لا تقضية
وكون الامور لا تقضية ناهى تصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجا سوار كان بحسب لوجود اعينى كما فى الحوادث اليومية واحسب الوجود
الذنبى كما فى الاعداد المتعاقبة المنتزعة شيئا فشيئا ولا يمكن فيما لا يخرج ولا تعاقب فيه الامور لا تقضية لا يمكن خروج جميعها من
القوة الى الفعل لانه ينافى لا تقضية لا يكون الخارج منها الا متناهيا لان كل مرتبة من تلك الامور المتعاقبة ناهى على ما قبلها
واحد فلا يرد على المتناهى الا بقدر متناه فلا يكون الخارج منها الى الفعل غير متناه كما دنا ونعكس الى ان الغير المتناهى كما لا يكون

ان الامور لا تقتضي تحيل خروجها من القوة الى الفعل فليكن بحسب الوجود الذي تنك للموجب بالانقضاء اعني الوجود الزماني المتدرج
 لا بحسب تحولاتها من الوجود كوجودها في الاذهان العائنية او الوجود المدهري الذي ليس بحسب تعاقب وتجدد فان قلت وان كانت
 تنك للموجب وجودها الذي بحسب تعلقها به على ما له في الوجود بالانقضاء فليكن بحسب الوجود الذي ليس بحسب تعاقب وتجدد فان قلت وان كانت
 تنك في الغير المتناهي مطلقا يكون هذا اشكالا لا تحل لا تعلق له بما ذكره قدس سره على ان في كلامه في عروة الوثقى لفضا على ان هذا
 الاشكال على حيله يراعى منعوا الى تحقيق الحق في هذا البحث حيث يتكلم في علمه تعالى بالخبرات المادية على وجه جزئي انما هو
 تعالى فانظر الكلام وان قضى الغرض به والتطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتحصيل **قوله** ثم انما انما الشيء انه تنبيه آخر على ان وجود
 الشيء لنفسه كفي الاكشاف له ويستتبط منه ان وجوده الغت المنعومة اليك كالف للاكشاف وحاصل ان حصول صورة اشئ عند العالم
 لما كفي في الاكشاف له فخصه نفس الشيء عنده يكون كافي في الاكشاف بالطريق الاولى وقل من قال انه يجوز ان يكون لخصه حصول
 اعني الوجود اظلي مدني في الاكشاف لتقف لا يصح اليه **قوله** قلت انما قال في الحاشية القول بالحالة الادراكية باطل اذا بحث
 انما يتبرهن على وجودها بالقوتنا العاقلة فكل ما كان وجوده للقوة العاقلة كان منكشفة عند ما يدرك الوجود لولا ان لا يتخلف عن مبدئه
 فيحصل وجوده صور الاشياء لها غنية عن الحالة الادراكية ولا يلزم ان يكون للاشياء واحد مثير في مرتبة لا يقال بالحالة الادراكية
 فوطا برتبة عند الوجود لا باعتبار الوجود والصورة ليست كذلك لان القول بالحالة امر ممكن فهي كالتحقيق في نفسها باطل في ذاتها
 كسائر الكمالات من الصور وغيرها فان كانت مظلمة في حد نفسها من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة ونوريتها مستفادة من الوجود
 بالفعل فانما النور هو الوجود الخاص بالافرق بينها وبين الصور في هذه الجهة انتهى انت تعلم ان ان اراد ابطال القول بالحالة الادراكية
 مطلقا فذلك هو من سائر الاذهان ان كل ما كان وجوده للقوة العاقلة كان منكشفة عند ما يدرك الوجود بل سببه من انما اراد
 تعالى على ان الاكشاف الاشياء صورها عند القوة العاقلة انما هو بالحالة الادراكية وما قال من ان الاشياء لا يتخلف من مبدئه سلم
 لكن الاكشاف عندنا ليس اثر المطلق وجود الشيء بل الحق ان النفس في غير صفات هي سبب لا تافا خاصة بالحالة الادراكية فصفة
 اثر الاكشاف فهي منكشفة بنفسها وسائر الاشياء حتى صفات العالم منكشفة بتوسطها كالصور مفاد مضمين بنفسه سائر الاشياء بوضعية
 بتوسطه وما يقال من ان علم النفس بصفتها حضوره ان اراد به ان علمها بصفتها ليس بتوسط صورها فهو حق لكن لا يلزم منه
 ان لا يكون علمها بصفتها بتوسط الحالة الادراكية ايضا بل الحق ان صفات النفس اعني صفاتها الانضمامية الموجودة في النفس
 وجودا اصليا تعلق بها بالحالة الادراكية تعلقا وتوحيها في منكشفة تعلق بالحالة الادراكية بها واما الحالة الادراكية نفسها فلا تتاح
 تعلقها بنفسها لاستمرار التعلق الذي هو اضافة لتغير التسمين واستناع تعلق حالة الادراكية بغيرها ففضاء الى التسمين في الوجود
 الاصلي اعني الحالات الادراكية فانها عندنا موجودة اصلية لاصفة استراعية كما توهم البعض منكشفة بنفسها للقوة العاقلة هذا بحسب

الجلي من النظر اما يجب تيقن انظر فالحق ان الحالة الادراكية انما تنكشف عند العالم متعلق حاله اخرى بها كيف وكفى نفس وجود
 الحالة للنفس في انكشافها عند بلوغ ان يكون النفس عالم لكل علم قائم بها ابداء هو خلاف البدايتها الوجودانية ولا يلزم التسليم كما
 يأتي في درس الاتي وان اريد به ان علم النفس بصفتها ليس بواسطة اصلا بل هي متكشفة بنفسها كما ينظر في الجمهور فغير مسلم ولا
 يمتحن في نفسه كما تستقف عليه انشأ الله تعالى نعم من يقن بان وجود الشئ مطلقا كاف في الانكشاف كما هو رأي المشائية
 فلا يسيل الى القول بالحالة الادراكية لان الصور لما كانت موجودة للقوة العاقلة وكفى وجودها لها في الانكشاف فاية حاجة الى
 الحالة الادراكية وان اراد البطل القول بالحالة الادراكية في علم النفس بذاتها علم المجردات بانفسها تسلم لما قال من ان وجود
 الشئ للشئ كاف في الانكشاف فان ذلك على اطلاع بل لا يحتاج بعد من انه ليس بين العاقل المعقول في علم الشئ بنفسه تباين
 في المصدق اصلا على ان فيه ايضا كلاما يجب انشأ الله تعالى **قوله** فيستل الاشكال بفصل انت تعلم ان العلم بشئ يتوقف على
 توجه نفس نحو ذلك الشئ نحتاج ان اعلم بالحالة انما يكون بجهة اخرى ولا يلزم التسليم لانا اذا علمنا شيئا بجهة فلا يحصل لنا ان العلم
 بتلك الحالة التي هي العلم بمراد قديم علم ذلك الشئ بنا بل يتوقف العلم بعلم ذلك الشئ على ان يتوجه نفس توجهاتنا الى ذلك
 العلم فبذلك التوجه المتانفصل حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى ثم اعلم بتلك
 الحالة الاخرى يتوقف على توجه متانفصل آخر فهاهنا نفس تتوجه توجهاتنا نحو حالة تتجه نحو الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع
 حدودها فتوهم انهم تسهوا بها توهم بعيد **قوله** لا بل حال قال في الحاشية انحرز عن العلوم الموجود في الذين بنفسه بوجوده ظلي
 وهو مجرد عن المادة وعوارضها لانه ليس بلا عمل عامل انتهى انت تعلم ان الاحتراز عما ذكره حاصل بقوله قائما بالذات بل بالجل
 ان العلم الموجود في الذين قائم بالجل وهو الذين لا بالذات الا ان يقال انه يريد الاحتراز عنه على مذموم من يرى ان الحصول
 بالذين ليس عبارة عن القيام به اذ انه اريد ان ميزان العاقلة مجموع اميرين الاول قيام اشئ بذاته والثاني تجرده بذاته والعقيد الاول
 احتراز عن الاعراض مطلقا والثاني عن الماديات وما يتجر بعمل عامل مع غل نظر عن كونه عرضا او جوهر او قد يمين بهذا ان الاعراض
 ليست عالمة اذ ليس وجودها بالجل وجودها بالها وكذا الماديات لان وجودها بالها كذا في الحاشية اذ ذلك انما يصح في
 الماديات بمعنى الامور الحادثة في المادة ولا يستقيم في الجسم المركب من الصورة والمادة بل لان الماديات مقصلات بكل جزئ منها
 غائب عن الجزر الاخر فلا حضور له واتباعها عن نفسها واما المادة نفسها فهي وان كانت قائمة بذاتها لكونها جوهر لكن فعليتها فاعلية القوة
 وجوهرتها جوهرية الاستعداد وهي بهيئة لذاتها متحصلة بالصور فهي في حد ذاتها جوهر ظاهري فلا يشعر بذاتها انفصالا عن غير **قوله**
 وغواشيها اذ ذلك السلايقل للمادة في ميزان العاقلة فانها وان كانت مجردة عن المادة اذ ليس للمادة مادة لكنها ليست مجردة
 عن غواشي المادة فمن توهم ان المادة تحقيق فيها ميزان العاقلة بالمعنى الذي ذكره الشرح لم يتايل في عبارته **قوله** كان عقلا

اني نشأ الاشكال لا بالمعنى المصدرى فانه اعتبارى ولا بمعنى الحاضر عند المدرك فانه عبارة عن المقتول قوله فادراك لذاته لا
 يزيد على وجوده بل على ماية فقط كانت غير الوجود الكلام بظاهر صحيح فان العلم لما كان عبارة عن وجود اشئ بالفعل كان وجود
 اشئ نفسه ما علمه بذاته فادراك اشئ لذاته الذي هو عبارة عن وجوده بنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماية كما في
 الواجب سبحانه فادراك لذاته لا يزيد على الماية اليه اذ ماية هي الوجود لا غير المكان غير الماية فادراك لذاته لا يزيد على ماية فقط
 لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان في الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فادراك لذاته والوجود في قوله لا يزيد على
 وجوده معناه المصدرى ان الوجود بالمعنى المصدرى لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدرى
 بدبهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى مغاير للوجود المصدرى سواء كان وجودا واجب
 او وجودا ممكنا لا يصح الحكم بالصح احكم بعدم زيادة الوجود المصدرى الادراك المصدرى على ذاته تعالى فان
 المعنى المصدرى ليس عين الواجب بدبهة وان اريد بالادراك والوجود مصداقهما فلا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في
 علم اشئ بنفسه هو نفس ذاته بلاحيثية اصلا كما كشفت عنه غطاه فمصدق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان لعالم
 ممكن او واجبا كما كشفت عليه نشأه تعالى وقد اعترف الشايع بان اشئ المقدس من المادة اذ كان موجودا بنفسه كان عقلا وعاقلا
 ومعتقلا والوجود ليس صفة منصفة بل معنى انتزاعي مصداقه نفس هوية الموجود بلا الضماد معنى اليها فان نفس هوية الموجود بنفسها بلا
 زيادة ام عليها مصداق العقل المعقول فلا يزيد مصداق الادراك على هوية اصلا سواء كانت ممكنة او واجبة او واجب ان المراد بالادراك
 والوجود مصداقهما معنى زيادة الوجود على الهية ان يكون صدقه عليها بحيثية تعليلية هي استناد الذات الى الجاعل بمعنى عدم زيادة استغفار
 الحثية التعليلية فالذات المدركة اذ كانت ممكنة كان مصداق الوجود هي من حيث استنادها الى الجاعل لذلك كان مصداق الادراك
 هي من تلك الحثية فيكون مصداق الادراك ذاته على الهية غير زائدة على مصداق الوجود والتقرر عند فهم من ان مصداق العلم والعالم
 المعلوم في العلم المحصور بنفسه ذات العالم نفس ذاته بلاحيثية فالمراد بانفسار الحثية التقيدية في المصداق لا انتفاء الحثية التعليلية
 ايضا واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حثية اصلا تقيدية او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا فانهم قوله متقدس عن
 الماية اذ الماية هي الامر المعقول الواجب تعالى لما كان بنفسه شخصا واحدا فهو متقدس عن الماية بهذا المعنى قوله على هية التي
 هي الوجود الماية بهتة بمعنى بالاشئ هو هو لا الامر المعقول قوله وجملة الجائزات علم ان الاشبات علمه تعالى بالاشياء ساك الا اول ما
 اتفق فيه الحكماء والمتكلمون وهو الاستدلال بانى العالم من باني الصانع على حكمته مبدعها الصانع والثاني ما تفروبه المتكلمون من التسك
 بقدره تعالى اختياره في اخلاء آثاره على سبق علمه ولا معنى للقدرة والاختيار بدونه والثالث للحكمة الخاصة وهو ان ذاته سبحانه مجردة قاطبة
 بنفسها في عاقلة بنفسها لما تحققت الشايع وكلما كانت عاقلة بذاتها كانت عاقلة بما سواها كونها عاقلة له واستلزام العلم بالعلم للعلم

بالعلول والشايع قد انتاز من بين هذه المسالك المسلك المنقح بالحكماء فثبت اولاً انه سبحانه أعلم بذاته ثم من انه عالم بما في العلم
 ايضا لارتباطه تعالى بالمعلول وكفاية وجود الشيء بالفعل شيء موجود بالفعل بالمعلول في الانكشاف فهذا ما قاله حجة المجازات
 الخ وبعد لثبات علمه سبحانه بذاته ويعزى تدرج الى تفصيل كيفية علمه سبحانه بالاشياء فقال فعله الاجمالي الخ فالمقصود بقوله وحجة المجازات
 الخ ثبات انه تعالى عالم بالمجازات بلا توسط الصور لاثبات علمه تعالى بالمجازات منطوق في علمه بذاته بل ذلك مما قصد على البيان
 فيما بعد كما سيأتي والفارفي قوله فعله الاجمالي ليس تفريعا على هذا الكلام بل هو تعقب على مجموع الكلام السابق فما قال فاقم حكما
 قدس سره في حواشي شرحه مخرضا على الشايع من انه بعد تسليم ان مناط العاقلة يتجرد ومناط العقولية المحصور عند المجر ولا يدرك
 انه اذا اردت ان يكون ذات المجازات بهيئاتها وجوداتها لبطانة ان اراد ان ينفس ذاتها وجوداتها مترتبة ارتباط المعلول
 بالعلية فسلم لكن لا يلزم منه انطوارها في ذاته حتى يصير علم الذات عليها وانما يلزم ذلك لو كفى نفس المعلولية في ان يكون العلم
 بالعلية نفس العلم بالمعلول ولم يصحح بما يبرهان والذي صحح به ان العلم بالعلية يستلزم العلم بالمعلول واین هذا من ذلك
 وان اراد معنى آخر فليستصو او لاحق في نظرية فان قلت لعل المراد ان وجودات المجازات نفس ذات الباري فهي مترتبة بقا
 في منطوقية في ذاته بهذا الوجه قلت هذا هو الذي اختاره بعض الاجلة وهو غير واثق بهنا وقد تكلمنا عليه في بعض حواشينا
 كلامه الشريف لا يتوجه على كلام الشايع وانما كان يتوجه ان لو كان مقصوده بقوله وحجة المجازات الخ انطوار علمه تعالى بالمجازات
 في علمه بذاته وليس كذلك كما عرفت وليس مراده بالارتباط بهذا العلم المعلولية لا اتحاد وجود المجازات مع تعالى نعم قد تستعمل الشايع
 هذه المقدمة اعني اتحاد وجود المجازات مع تعالى في اثبات انطوار علمه الاجمالي بها في علمه بذاته كما سيلج قوله فعله الاجمالي تلك
 الاشياء لما ثبت انه تعالى عالم بذاته وبالاستيفار ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وانه بحسب سبق علمه تعالى بالاشياء على ايجادها
 تخرا عن الجبل المستحيل فيه سحابة عتبه ببيان كيفية علمه سبحانه بالاشياء فبين ان له سبحانه بالاشياء علمين الاول علمه بها قبل ايجادها
 وهو العلم الفعلي السابق على اليجاد وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخرا عن ذاته مسبوقا بعلومه لانه
 ويسمى هذا النوع من العلم اجماليا ومبدأ الانكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثاني علمه بها بعد ايجادها وهو محصور وجميع الاشياء
 عنده تعالى فصور المعلول عنده وتدرج تفصيلي اذ فشا الانكشاف فيه ذات الاشياء الحاضرة عنده تعالى مسبوقا بعلم الاول
 والعلم الاول مبدا له فالاشياء معلومة له تعالى من حيثين كما بينه وعلم ان هذا من باب المتأخرين في كلام من وجه الاول انه انما
 للمكنات ولا صور بل هو في مرتبة العلم الفعلي عنده تعالى بل الموجود فيها ذات احدية حقيقة بسيطة مبنية للمكنات مبنية ذاتية فلا
 وجه لانكشاف المكنات عند ما في تلك المرتبة الثاني ان المكنات لو كانت معلومة له تعالى في تلك المرتبة كانت متميزة اذ العلم
 يساوق تميز والثاني باطل اذ لا تميز لعدم المحض فالمقدم مثله الثالث ان كون ذات واحدة بسيطة فشا متميز امور متباينة

متغايرة غير متناهية مع تساوي نسبتها الى الكل غير معقول الرابع ان الممكنات لو كانت معلومة لد تعالى في تلك المرتبة صدق
الموجبة القائمة الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع استدعاء الموجبة وجود موضوعها مطلقا بالبداهة بالاجماع وقد اكد
المتأخرون للاجابة فزاعوا عن سبيل الاصابة و ما تفصوا عن واحد منها وان اكثرها من الاضطراب والتهويل وما جوعا عن
تلك الروطات والمزائق وان متكوا في المغرق كل حشيش فاجيب عن الاول والثالث بان ذاتة تعالى لما كانت كاملة من
جميع الجهات كانت مصداقا لجميع الصفات الكمالية فذاته بنفسها مصداق للعالية وكافية في الكثرة لا لشيء فلا يستبعد في
كون المباين فشا لاكتشاف المباين ولا في كون الذات الحققة فشا لاكتشاف متقاردين ولا في كون الذات مبدء الامتياز
كل من الممكنات وتساوي نسبة الذات الحققة اليها لا يضاد التساوي اوجب كونها مبدء لاكتشاف كل منها والاكتشاف ملازم
الامتياز وانت تعلم ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا اكتشافا للشبهة بل مصداق يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء
باخلاص اعتقلا ولا يلتفت الى افعال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يقصد الجواب ان
يبين ان الممكنات مع عدم حضور بانه واجبا بصورها وانفصاله عاينها وبين الذات الحققة كيف اكتشفت عنده وكيف امتا
بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتا واحدة بسيطة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك
وما توهم بعض الشارحين من ان بداهة الحكم باقتناع كون المباين فشا لاكتشاف المباين واقتناع كون شى واحد بسيط فشا
لتتميز امور متباينة غير متناهية بداهة الوهم او قد تادى الخدس الصائب الى ان الواجب مع بساطة ووحدة ومباينة الممكنات
فشا لاكتشافها فطير الاكتشاف هو الوجود فان ما به الوجود مباين وواحد فشا وجودات الممكنات المتعددة والوهم لا ينكر ذلك
تألفه بظيره اذ يرى ان نقاشا واحدا تفتش صدور متعددة انتهى لا يتحقق ان المصنف الى اليه فان كون المباين فشا لاكتشاف المباين
ليس مستبعدا على اطلاقه ولا ما يدعى البداهة في اقتناعه بما يدعى البداهة في اقتناعه ان كون المباين فشا لاكتشاف مباين آخر من
دون حضوره بنفسه او بصورته ومثاله من دون مناسبة ما بينه وبين المباين الآخر الذي فرض انه فشا لاكتشاف ذلك
المباين وليس هذا بداهة الوهم كيف وهم قد صرحوا بان العلم باحصول صورة الشئ عند العالم وبمحمول نفس الشئ عنده بالعينية
او بالنسقية او بالمعلولية وظاهر ان شيئا من هذه الامور غير متحقق ههنا وقياس فشا لاكتشاف الشئ على فشا موجودية قياس
بما جاع الا ترى ان فشا لاكتشاف الشئ قد يكون نفس انه كافي علم الشئ بذاته وفشا موجودية الشئ يستحيل ان يكون نفس ذاته لاكتشافه
عالية الشئ نفسه فانه وجود الشئ يجب ان يكون مباينا لغيره لاكتشافه فاما اكتشافه فثم انهم ذهبوا الى امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد
وما ذكرنا في بيانه جار في تميز الواحد بما هو واحد لكثيره كما لا يخفى على من راجع الى ولا يلزم فلو ان تلك البداهة بداهة الوهم لمساعدتهم
ولا يلزم على انه لا حاجة للمعرض الى التشبث بالبداهة فله ان يسند اقتناعه كون شى واحد فشا لاكتشافه لغيره امور لا تنافي الى الدلائل الواضحة

على متنوع صدور الكثير عن الواحد فظهر فساد قياسه كون الامر الواحد بهنا غشاً لتمييز امور لا متناهية على كون امر واحد باه موجودة للمكانات
فان الامر الواحد باه هو الواحد فيقول كونه غشاً لوجود امر غير متناهية عندهم الغش وانما يجوز كونه كذلك اذا غش بها متعده لما اقرر
عندهم من متنوع صدور الكثير عن الواحد ولكن بهنا القول بكون امر واحد غشاً لتمييز امور لا متناهية بجهات متعده اذا المفروض ان
غشاً لاكتشاف الاشياء نفس الذات الواحدة البسيطة بلا زيادة حثية ما عليها ولو فرض ان غشاً لاكتشاف الاشياء ذاتة تعالى مع جهات
وخصيات متعده فتلك الجهات المتعده اما موجودة في الواقع على صفة التعدد او لا على الثاني فليس غشاً لاكتشاف الاشياء الحقيقية
الا لذات الاعدية البسيطة بما هي كذلك اذ لا تحقق الجهات وتعدد ما في الواقع وعلى الاول فتلك الجهات المتعده المتحققة في الواقع
مكنات فهي متافرة عن العلم الفعلي الذي هو عين الذات الواجبة الحقنة فلا يكون لتلك الجهات مدخل في اكتشاف الاشياء تميزاً
في العلم الفعلي واليه غشاً لتلك الجهات الموجودة المتعده اما انزغمت الى الذات الحقنة فيخرج هذا المذهب الى نذهب الشيعين في بطل
بطلانها ومنفصلة عنها فيخرج الى مذهب **افلاطون** فيبطلها الطلبة وانغشاً لتلك الجهات الموجودة المتعده لا على المكنة فتكون
مسبقة لبعده تعالى والكامن في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك كله يكون القول بتلك الجهات اعتراضاً بامتناع كون الذات الواحدة
ابسيطة غشاً لتمييز امور لا متناهية ولا يكون العلم اتم به بديهة اليوم كما وهم ومن بهنا سقط ما حككت البعض الآخر من اشارين في دفع
هذا الاعتراض من ان ذات الباري وان كانت سبانية بالذات لذات المكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبذلك
الخصوصية تكون كاشفة لاكتشاف التفصيل او لا بعد في كون الكاشف مبيناً للكشوف اذا كان الاول خصوصية مع الثاني ثم
بالنظر الى تمايز الخصوصيات تمايز العلوم وتلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس دار الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية
بل على غشاً به ووجودات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة غشاً لانتزاع امور كثيرة مختلفة لا آثاراً والاحكام
كالكرة فانها غشاً لانتزاع النقطه والدوائر الصغائر والمركز والمحاو كذلك يكون ذات الواجب سجاء غشاً لانتزاع خصوصيات
مختلفة تمايزه الاحكام والآثار وهي العلوم التمايزه هذا كلامه وجه السقوط انه لا يخلو الامر اما ان يكون لتلك الخصوصيات
المتعده التمايزه التي جعلها منطلقاً لاكتشاف المكنات ومداراتها علومها متحقق في مرتبة مصداق العلم الفعلي على صفة التعدد
او لا على الثاني يكون تلك الخصوصيات المنفردة بعد تحقق مصداق العلم واكتشاف المكنات وتمايزها لمعاناة ويكون غشاً لاكتشاف
والتمايز بالحقبة نفس الذات الاعدية البسيطة وعلى الاول يلزم المحالات التي ذكرنا باليه الخصوصية الخاصة بين الواجب سجاء
وبين كل واحد من المكنات نسبة بينها تكون متافرة عن وجود المكنات لا وتتحقق النسبة فيتحقق طرفها فلا يساغ القول بكون
تلك الخصوصيات منطلقاً لاكتشاف والامتياز في العلم الفعلي السابق على وجود المكنات ثم قياساً انتزاع الخصوصيات من الذات
الاعدية البسيطة على تنزاع المناطق والمحاور والمركز والاقطاب والدوائر من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطة

بمقابل هي منطوق على اجزاء مقدارية واطراف وجانب بخلاف الذات الحققة اللاحقة البسيطة من كل جهة على ان تتراخ المنطقية و
 المركزية والعقلية من الحكمة معقول وتشتت الاضافات وهي الخصوصيات من احد المضافين اعني الذات الواحدة الحققة من
 دون مضاف آخر اعني بالممكنات غير معقول وقد اوردوه القائل كون الذات الواحدة البسيطة الحققة منشأ لاكتشاف مركزية نظرية
 وهو ان الشمس اذا فرضنا كونها بصيرة للاجسام فانما تبصر بانفسها وانها وان تعلم ان النظرية لا يصح لو فرض ان الشمس بصيرة للاجسام
 من دون محاذاتها من دون وجود الاجسام والاربعين ان هذا ليس بمعقول فانهم يزعمون الكلام على الاشكال الاول الثالث
 واما الاشكال الثاني والاشكال الرابع فانما يقصور الجواب عنها اذ قيل بان الممكنات موجودة مرتبة لتعلم على مساقط عليه الكلام
 انشاء التعريف عن طريق قد اجاب بعض الشارحين تارة بان صاحب **الافق المبين** حقق ان فرع ثبوت الشيء للشيء على
 ثبوت المثبت لا واستلزامه اياه انما هي بالنظر الى طبيعة الربط الايجابي ولا يمنع ذلك منع خصوص احد الحاشيتين عن الفرعية
 والاستلزام تارة بان تحقيق ان البداية في هذه القاعدة بذات الوهم وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا عن ان
 يكون له جدوى اما الاول فلما كانت طبيعة الربط الايجابي مستدعية وجود الموضوع كانت مستدعية لحيث كانت وتجزئان يمنع
 خصوص احد الحاشيتين عما يتدعيه طبيعة الربط الايجابي من اوهام صاحب **الافق المبين** ولو جاز ذلك لارتفع الوثوق باستدعاء
 صدق الموجبة اية موجبة كانت وجود الموضوع اذ يجوز ان يمنع خصوص حاشيتها عنه وان كان ذلك يقتضي طبع الربط الايجابي وبما يصح
 البطلان فان قيل من الموجبات ما ياتي بمحمول الصدق الاعلى موضوع موجود فاستدعاء صدق مثله وجود الموضوع موقوف
 قلت لا يكون استدعاء وجود الموضوع بطبع الربط الايجابي بل يكون شيان خصوص المحمول الكلام على تقدير كونه يقتضي طبع
 الربط الايجابي والثاني فلان سببه هذه البديهة العقلية الغير المكذوبة التي اجمع عليها بالاختلاف كما سبب الاختلاف ان
 نقل الخلاف فيها عن بعض الاعبا بهم الى الوهم وهم صريح البطلان كيف ودلول القضية الموجبة ثبوت الشيء وما لا ذات له كيف ثبت
 صفة وحال فان المعلوم للشيء محض لاشيئ حيث ثبت له شيء وما يلين من ان لدلول القضية اتحاد الموضوع والمحمول لثبوت شيء لشيئ لا
 فان المعلوم لا يصح الاتحاد مع شيء اصلا وتوترنا عن ذلك فمن يحكم استدعاء طبع الربط الايجابي وجود الموضوع ليقول بان
 استدعاء وجود الموضوع انما يكون ناشيا عن خصوص المحمول للمحمول بهما المعلوماتية والامتياز والاربعين استدعاء وجود الموضوع على
 ان ما ذكره من الجوابين لا يستقيم من قبل القوم فانهم ليسوا براضين بما ذكره فالاشكال عليهم باق هذا الكلام وان ادى الى الطول لكنه
 لا يخلو عن طائل **قولهم** على التفصيل اي معنى الحاضر عند المدرك **قوله** فانها بوجودها الاجمالي متحدة مع تعال فيظهر عليها في علمانية
 العلم ان هذه الكلام ثلاثة محال الاول وهو الحق لكنه الطيف اذق وباطلاص الايمان الحق ما ذنب اليه الصوفية الكرم بها بهم افسه
 والاسلام من بان ليس في الوجود الا ذات واحدة مع ما جبه لذا انها موجهة بذاتها منطوقة في تعيناتها والممكنات عبارة عن تطوراتها

وذلك لذات الحق بنفسها مطلقة عن كل قيد غير مقصورة على تعيين طيرة مع وحدتها في الكثرة وتعييناتها ممكنة وهي واجبة وكثرة وهي
 واحدة فالممكنات وهي التعيينات التابعة عن نفس الذات الحقية منطوية في الذات الحقية الظواهر المتراعيات في مشارقها فالممكنات
 بأسرها صفات واسماء تابعة عن نفس ذات الحقية فلما تجلى الحق بذاته لذاته شاهد في ذاته جميع الاسماء والصفات المنطوية فيها فانطوى
 بها في علمه بذاته ونزاهة العلم الاجمالي الذي هو نفس علمه بذاته فلا يلزم ان يختص المايان بالمايان لا يتميز المعدوم بصرفه ولا يصح
 الموجبة بدون الموضوع ولا غير ذلك من الاستحالات التي الكلام في الاصل المعنى عليه نحن من احد جهات قد يتبادر بذهنه وشبهه بالمكانة في
 شبهات الموسوسين وادخاع من سواس المتوسمين في كتابنا المختصر العقود في وحدة الوجود والوسوم بالروض الموجود وكلام الشارح
 على هذا العمل اشد انطباقا ونسب ادق بيسبقا وقاويل على كلامه في الحاشية المتعلقة على قوله بتحقيقه ان ذات الجبريات
 الا كما ساقى في قلته وتبين علينا وليكلام المعلم الثاني في الفصوص على استعرف ان شاء الله تعالى الثاني ما تركبه الحق
 الدواني من ان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي وجوده الاجالي بالاختصاص عند تعالي وجوده التفصيلي بعد الالهياد كانه تحليل و
 تفصيل لذلك الوجود الاجالي وهذا ان لم يحل على نزيه الصورية الصافية ليس له معنى فان الممكنات لما كانت ذات موجودة
 متباينة مبنية لذات الواجب سبحانه عندهم احتمال ان يكون لها وجود اجالي وتفصيلي والا لكان لكل ممكن ذاتان فان مصداق
 الوجود نفس الذات بلا انضمام امر اليها واليه ذلك الوجود الاجالي اما واحد وهو صريح البطلان اذ الوجود الواحد ما يكون للوجود
 واحد فليزم ان يكون الممكنات بأسرها متباينة تحالفا وتباينا ذاتا واحدة مع ان اتحاد الاثنين باطل
 او متعدد بحسب تعدد ذات الممكنات فهي كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الالهياد فلا يكون ممكنة بل واجبة واليه ذلك الوجود
 اما كيف في تحقيق الممكنات باجمعها او لا على الثاني فالممكنات معدومة في مرتبة العلم الفعلي فالاشكال في تميز المعدوم بصرفه وصدق
 الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع نهم انما يكون بغير القول لرفع وعلى الاول فالعالم موجود قبل بياده واليه لكان هذا الوجود الاجالي
 واحدا منع ان لا يتصل اتحاد الجبر والاعراض القوار غير القوار الحقيقية والاعتبارات العقلية والماديات المجردات وجودا لا يحصى
 هذا الوجود الواحد في اكتشاف الممكنات اللا متناهية بما هي متغايرة متخالفة فيلزم ان جعل تعالي الله عما يصفون لكان متعدد فلا اجال
 في هذا الوجود ولا يكون وجود الممكنات بعد الالهياد تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجالي ومع ذلك كله هذا الوجود الاجالي للممكنات ما عين
 ذات الواجب فتمتية وجود الممكنات لا يعني شيئا اذا الممكنات غير موجودة معه فالاشكال في على حاله واما غير ما انفصل عن الواجب
 فالكان احدا راجع الى نزيه المحقق الطوسي وان كان متعدد راجع الى نزيه فلا طون انما نفهم اليان تعدد راجع الى نزيه اثنين
 والارجع الى نزيه المتكلمين لتأويل بان على تعالي صفة بسيطة قائمة بذاته تعالي المنتزع عنه فاما كان مشارا لنتزاعه نفس الله تعالي الى الشئ
 الاول لكان رادعا عليها عاد الى احد الشقوق المذكورة واليه فلهذا الوجود للممكنات ما واجب فيلزم وجوبها او ممكن فيكون مسبوقا بعلم

فلا يكون في مرتبة العلم الفعلي وبالجملة فساد هذا القول أظهر من ان نفي الثالث ما يفتحه بعض المتأخرين من ان الممكن جتئين الاول حتى
 العلم ولا يتعلق العلم بهذه الوجهة والثانية جهة الوجود وهي رابعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب لان ما به موجودية الممكن
 هو الواجب هذا ايضا لا محالة لانه ان اراد يكون ما به موجودية الممكنات هو الواجب سبحانه انه سبحانه علمه للممكنات فذلك سلم الا ان ذلك
 لا يستلزم موجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيها ضرورة ان العلول لا يمكن ان يكون موجودا في مرتبة ذات العلة وان العلم
 ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب فذلك باطل مستلزما لوجوب الممكنات وايضا هذا الكلام على تقدير صحة غير محاذات الممكنات فثبات
 ذات الواجب عنهم وعند هذا الغائل قطعوا المكان وجود ما يستلزمه سبحانه فلا يلزم من اتحاد وجود ما معه تعالى الطوار العلم بذوات الممكنات
 في علمه تعالى بذاته وانما يلزم من الطوار العلم بوجوده في علمه تعالى بذاته فان وجود ما منفصل عن ذاته تعالى على هذا التقدير على ان في
 هذا القول اختلاطا بوجه شتى طويتا ما خوف اللاطنة فاما ما اورده عليه بعض شراح من ان القول بالاتحاد بين وجود الممكنات ذات العلم
 يستلزم القول بصحة الحمل بين ممكن وممكن بين الممكن والواجب لتحقق مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وهو معلوم بالاتفاق فثبات
 المستلزم اذا سلم ان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود مطلقا والارام الحمل بين الاوصاف الانشائية الموجودة بوجود واحد وجودا مشتركا
 انتماعها كالكروية والقوتية الموجودتين بوجود مشتركهما كالنك مثله ان الحمل بينهما معلوم بالاتفاق فافهم واذا قد عرفت فساد الحملين
 الآخرين علمت ان الحمل الصحيح هو الاول ولعلك بعد ما حاكك بآلتنا عليك القينا اليك في هذا البحث الجليل النسبة و
 ادعائك بطلان المذهب المشهورة فيه انما تك بان سبحانه عالم بالاشارات لا يعزب عنه شئ قال ذرة في الارض ولا في السموات فله
 فقال لما يريد ان صانع حكيم حكيم في صنعه ويجيد المقتضى ان الحق في هذا المرام ما عليه صوفية الكرم وقد طعننا تفصيلا على عزه
 ليعيق الوقت وغرابة القام واحد يقول الحق وهو يهدي السبيل قوله بوجوده التفصيلي في الحاشية لعل هذا هو الاطلاق المشتمل على
 نية في سمع العلم انتهى وقد عرفت ان هذا ليس مراد اطلاقون قد ذكر قوله تحقيقه ان ذوات الجائزات لعلك تقول ان اراد يكون
 ذوات الجائزات بطياتها وبوجودها اطلاقا واثارا لذاته ووجوده تعالى انها معلومات فائقة منه فسلم لكن لا يلزم من انطواء علمه سبحانه
 في علمه بذاته وان اراد به حتى غفلت حتى غفلت قلت اراد بان ذوات الجائزات تعيينات لظهورات لذات الحق الواجبة له بسطة المطلقة
 في منطوقه في تلك الذات الحق فالعلم بها منطوق العلم بالذات يدل على ذلك قوله في الحاشية قال لا تناقض في بعض حاشية و
 ويعينك على حال الاوصاف الانشائية بالقياس الى موصوفاتها التي هي مشارا لانتزاعها فان من يدرك انتشار الاشياء يدرك ذلك
 بان تميز عن صفات الممكنات كلها بمنزلة الاوصاف الانشائية والمقاربات العقلية له سبحانه تعالى يجوز شاء انتشارا مع ما بل الصوفية
 قائلون بحيث قالوا ليس في الوجود الواجب تعالى وانما الممكنات موارا اعتبارية فان العالم عندهم اعراض مجتمعة اعتبارية مشروطة
 عن حقيقة موجودة واحدة بحسب الحقيقة فعلم تعالى بذواتها منطوق في علمه تعالى بذاته بحيث لا يعزب عنه شئ وتفصيلا لا يلزم به القام

انتهى هذا الكلام صريح فيما ذكرناه من ان مقتضى هذا الكلام على مذنب من نقل كلامه فانه يرى ان الممكنات ذات مبادية عن ذات الواجب
 سبحانه فلا يكون نسبتها اليه سبحانه نسبة الاوصاف الاثرية الى مناسبتها وقدرته الشارح على ذلك بقوله بمنزلة الاوصاف الاثرية
 فانه لا بد على ان هذا الكلام على تقدير مبادية الممكنات عن الذات المحضة كلام تشبيهي ولذلك بالكلية الترتيبي في قوله بل الصورية فالتو
 بقوله من التشبيهي الى التحقيق ومن المجاز الى الحقيقة والمصدق قوله فهو كالحالات الاجالية التي قال في الحاشية اعلم ان هذا منظم وشبه
 كالشجر والنواة من حيث ان ما في الشجر من الغصون والاوراق والثمار وغيره من ذلك في النواة من غير تحليل وتركيب النواة مبداء
 لكل واحد منها وكذلك البحر والارض لا يكونان مقياسا ثالثا تعالى بالنسبة الى الممكنات فانه سبحانه تعالى عن القياس المقياس لا يشبه شي
 اذ لا شبهة ولا اضداد ولا انداك ولكن مداركنا العاصرة لا تقبل هذا النوع من الاحمال الذي هو مقدس من التركيب والتحليل متعل من عدم
 الاتيان في نحو العلم له وسواء رآك هذا النوع من الاحمال فاحتجنا الى تقرير الاحمال الذي يكون فوق الاحمال وتفصيل الموجود في المحدود
 المحدود وفي العلم بالشيء مع عدم الاتيان مما عداه فادرت هذه النظائر المفيدة لتصويره وتخييله في الجملة لتلاي تبعد عقولنا عن تحيزه
 ولا تستغرق تحقيق ما هو متعال عنه ولا تجعلها مقياسا ثالثا تعالى عنه انتهى فمن قبح فيما اورده الشارح من النظر بانه لا يشبه شي
 المطلق والنور والظلمة والحر والبرودة من حيث كان لم يفهم معنى كلامه قوله فهو لكل في حد ذاته هذا من كلام الغارابي في نفسه
 حيث قال عليه لكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته فهو لكل في حد ذاته انتهى وهذا كلام مغر لا يقيم معناه الا على
 ما ذهب اليه صوفية الكرام كما اشد اليه الشارح قدس سره ومحصل ان قوله عليه لكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يوجب لبنا به ان
 تعالى بالممكنات ليس في مرتبة ذاته المتقبل بعد ذاته وذلك يستلزم تقريره سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فزال الوهم بقوله وكثرة
 علمه بعد ذاته فهو لكل في حد ذاته يعني ان المراد يكون علمه بالكل بعد ذاته ان كثره علمه التفصيلي بعد ذاته واما العلم بالكل قبل الكثرة
 فهو علمي بلذاته لا بالكل في حد ذاته اذ لكل ليس الحقيقة المحضة المنبسطة المتطورة في التحينات فاشار الشارح الى معنى قوله فهو لكل في حد ذاته اطلاقا
 اشارة الى معنى قوله عليه لكل بل لا بد من هذا القول لظلم الفاعل في تقاضيه جردا فخطأ بالكل بعينه ذاته وبعيد بذاته واول بعض قوله فهو لكل في حد ذاته الى ان يميز
 بالتحينات الكل بناء على انه مبين للكل وهو بعيد ويحدث التوحيدين ان الغارابي لا يذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات نفس ذاته
 بل يحاذي ان يارتسام الصور فلا يستقيم التوجيه بان على مذنبه يد على الاول انه مبني على اتحاد الواجب الممكن به غير منقول عن الغارابي
 ولا يستحسن حمل كلامه على ما لم يعلم انه مذنبه والحق في توجيه كلامه انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات بارتسام صور ما يورده
 عليه فيعلم على رايه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد
 الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد
 ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل اما الصفة المنضمة كثره علمه اي

علمه بالمكناات وهي بعد ذاته فلا يعلم الكثير في ذاته ولا كان لتوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لولم يكن في مرتبة ذاته
 ذاته غير تامة ولا كماله بل كحقوق نظرية في تمامها وكما لها الى انضمام صفة العلم اليها وهو عطف باطل فعد بقوله فهو كمال في حد
 ذاته يعني انه تعالى كمال تام في ذاته لا يتخلف في تمامه وكما في ذاته الى شئ آخر فليس انضمام العلم الى الذات الحققة تمامها كانه انضمام
 الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكمال في حد ذاته فالمراد بكل جهتها التام الكمال لا يتأهل
 لبعض حتى يتوهم التركيب في حد ذاته سبحانه والجميع المكناات حتى يتوهم اتحاد مع المكناات فاما ما ارتكبه البعض في توجيه كلامه
 من ان معنى قوله فهو الكمال في حد ذاته ان نسبة الى الكمال نسبة واحدة فلا يخفى ساجدة قوله علم الفعالي يستفاد من وجوده
 قال في المحاشية ليس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجدي الذي من شأن البيولي والشئ الهية لا في بل مجر كون
 مستفاد من الغيرة العلم وبهذا النحوس العلم ليس من صفاته الكمالية غاية يقال انه اصطلاح جديد ولا مشاحة فيه انتهى وكذا
 ان العلم الاجمالي لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ المكناات سمي فعليا والعلم التفصيلي لما كان اثر العلم الاول وسعلا لاسمى
 انفعاليا لان اعلوته هي الانفعال اى التاثر قوله لكل واحد من النحوس الخ قد ظهر انه لا شئ من نحوى علم او واجب حصول
 الصورة فثبت انه تعالى لا يتصور سوا كان علمه الاجمالي بالمكناات حضوريا كما قال الشارح والا كما قال غير رفيق الكلام في ان
 الحق بل هو ما ذكره الشارح من كون علمه الاجمالي حضوريا او ما ذهب اليه البعض من انه ليس بحضورى كما انه ليس بحضورى فالحق
 ان هذا النزاع لفظي لا طائل تحته لانه ان اريد بالحضورى ما لا يكون بحصول صورة المعلوم في العالم فلا ريب في انه حضورى ان
 اريد به ما يكون عين المعلوم بلا تغاير في المصادق فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضورى بلانية ولما من حيث انه كاشف
 للمكناات فان قيل باتحاد الواجب المكناات في تلك المرتبة كما هو ذهب للصوفية وهو الذى ينطبق عليه كلام الشارح انما ظاهره انما
 بقاء هذه العلم حضورى المشبهة اليه وان قيل بمبانية الواجب المكناات كما هو ذهب للتأخرين فهذا العلم على هذا التقدير ليس بحضورى
 كما انه ليس بحضورى لتوهم الى الحضورى والحصول الى انما هو العلم الذى يكون عين المعلوم فانه ان كان عينه ذاتا واعتبارا فهو حضورى
 وان كان عينه ذاتا غير اعتبارا فهو حضورى كما سياتى في انشاء الله تعالى وهذا نزاع ليس تحته كثير طائل قوله ما هو صفة كماله الخ فليس العلم
 مستفاد من غيره فلو كان صفة كماله تعالى لزم استكراه سبحانه الغير قوله لا يخرج ان قرر معروف من باب الافعال من تحت الناقية
 استبان حلهما وان شأنا فهو لازم لثبته وان قرر مجهول فهو من التلاقي المجرد ليقال تحت الناقية مجهول لا يقال تجمعا اليها على
 التقديرين فعلمه لم يلق قول الشارح اذ لم يولد الخ لا يابعد اللغة هذا بحسب اللغة وما بحسب الاصطلاح فالانج يستعمل معروفان ويجوز
 فان قرر مجهول فهو بالمعنى اللغوى فعلمه لم يلد وبالمعنى الاصطلاحى فعلمه لا يربان عليه ان قرر معروف فهو بالمعنى اللغوى قطعاً
 ومعناه لم يلد قوله اى لا يربان عليه البرهان قياس مؤلف يقينى اى مؤلف من مقدمات يقينية فيجب ان يكون نتيجة يقينية

فاما لم يقضي الاحكام يقضي فلا بد ان البرهان من ان يكون محالاً او وسط عطياً للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فاما ان يكون مح ذلك علم
 لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر لانه اولاد الاول يسمى برهان العلم والثاني برهان الاق واما سمي الاول برهان لم والثاني برهان
 ان لان اليقين في العينية والاثنية هي الثبوت والاول مفيد علم الحكم اي ثبوت الاكبر للاصغر في العلم وفي نفس الامر والثاني العلم بثبوت
 الحكم في نفس الامر لانه علم ثبوت برهان الاق قد يكون محالاً او وسط فية في الوجود معلول الوجود الاكبر في الاصغر وسمي دليل كقولك
 هذا المجموع تنوب عما قد وكل من كان حجة تنوب عنها فما من عفوته الصفر وقد يكون في الوجود امراضا يعاقب وقد يكون مشاركا في معلو
 ثالثة وقد يكون عارضا معه بالتحق واما برهان العلم هو البرهان المطلق فالاول وسط فية علم الوجود الاكبر للاصغر في الوجود كما انه علم في التصديق
 فاما ان يكون الاول وسط علم الوجود الاكبر على الاطلاق مع كونه علم لوجوده للاصغر كقولك حمى زيد من عفوته الصفر وكل حمى من عفوته الصفر
 فانها تنوب عما في حمى زيد تنوب عما في الغيب معلولة لعفوته الصفر على الاطلاق كما انها معلولة لكان في وجودها وان يكون علم
 لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علم له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولاً بحسب الوجود كما ان الحركة الى فوق معلولة للطبيعة انما معلولة
 محمولها في الخير الطبيعي فالاول وسط المحال معلول الاكبر بحسب جوده في نفسه وبحسب ذاته فلا يمنع ان يكون علم لوجود الاكبر للاصغر فان
 اعتبارنا اعتبار الذات او عرفت هذا فاعلم ان الشايع نعم انه لا برهان عليه سبحانه اذ لا علم له بل هو البرهان على كل شئ لانه علم لكل شئ
 بالبرهان برهان فانه لا يتبادر عند الاطلاق كما يلح من كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من الشار وذلك انه الفرد الكامل من البرهان الفرد
 الكامل هو المتبادر واما اسبيل الدلائل اي برهين اثنية فان الدليل هو البرهان الا في الذي يكون هذه الاول وسط معلول في الوجود لوجود
 الاكبر للاصغر كاشفة موضحة اي عطية للعلم والاكتشاف لا مفيدة اي غير عطية للثبوت ولذا سميت البرهين المذكورة في الذكر الحكيم بالآيات
 وقال غفر له قال سترهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى تبين لهم انه الحق اذ لم يكف يربك انه على كل شئ شهيد فهدى سبحانه
 ان آثاره في الآفاق والانس آيات على وجوده واعلام على قدرته وجوده كاشفة دالة على انه تعالى له الامر وخلق وهذا قوله حتى تبين لهم
 انه الحق ولما كان سبحانه موجد لكل شئ كان برهانا على كل شئ فهذا قوله لم كيف بربك انه على كل شئ شهيد كما قال سبحانه قل اي شئ
 اكبر شأنا من ان يمد ويكسر ان يقال ان معنى كلامه انه لا برهان عليه اصلا بل وجوده بين نفسه انما يسيل اليه مقننات كاشفة لا
 برهين مفيدة للعلم قال في الحاشية هذا مبني على ما قال الشيخ في برهان الشفان اذ يتبين الدائم الكلي بحاله سبب انما يحصل من جهة
 وبالسبب اما بين نفسه واليمين ابسته بياناً مفيداً بوجه قياسي اي بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المعلولة بالشفاء
 من غير نظر الى اسبابها اذ لا يحصل اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلال وما الاستدلال بوجوه المعلول على ان العلم
 فهو استدلال بالعلم على المعلول كقولنا الجسم مؤلف من كل مؤلف له مؤلف فان الاول وسط فية علم في نفس الامر كقولك الجسم مؤلف لان
 المؤلف بالفتح هو المحتج ومناط الافتقار هو التلخيص انتهى لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستدلال بوجوه المعلول على انه علم

استدلال بالعلية على المعلول وان كان متعاني نفسه مطابقا لما ذكره الشيخ في برهان الشفاعة لكنه يادم لما زعم من انه لا برهان على وجود
سجادة بل الحق ان على وجوده تعالى برهانان يقينيا فاما زعم من انه لا برهان عليه لا برهان عليه فبلغم كلامه في الحاشية تحتاج الى شرح
وسيط فلتعز من على وجه الاختصار فنقول قد ذكر الشيخ في برهان الشفاعة ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه
اذا لم يعلم سببه كان جائزا لطرفين فلا يقع بيقين فورد عليه نقض وجهين الاول انقص بعلم الجزئيات المحسوسة المعلومة بالاشارة
فانه يقيني وليس من جهة السبب فدفعه وجهين اولهما ان العلم بهما ليس باليقين الدائم الكلي والكلام فيه تامينهما ان الكلام في
العلم المكتسب بالنظر والاستدلال وهذا العلم ليس كذلك الثاني انقص بالعلم الاستدلال من المصنوع بان لا صانعا فاجاب
عنه بان هذا صلي وجهين اما جنى كقولك هذا البيت مصوكل مصولا مصورا هذا الكلام فيه لان هذا الاعتقاد يردل لعل البيت
لان هذا ليس يقينيا دائما واما كلى كقولك كل جسم مولف من الهوى والصورة وكل مولف فله مولف وليس الحد الاكبر فيه المولف
بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مولف بل ذو مولف^{العلية} علته لوجوده في المولف الجسم وان كان جزيئا
ذو المولف هو المولف علته للمولف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة واور على هذا الجواب بان المولف بالفتح وذو المولف
منفومان متساويان فان المولف بالفتح مفهوم مضاييف للمولف كمنفومان وذو المولف وذو المولف من المفهوم بان
ثبوت المولف الجسم علته ثبوت ذي المولف له بل بين هذين الثبوتين سادس متساويان احداهما علته للاخر والا تقدم عليه ذلك غير
مستصوبين للتساويين والجواب انه ليس المراد بالمولف بالفتح المفهوم المضاييف للمولف بل كسبيل المراد به الاجزاء فهو مفهوم متفكك
لهذا المولف فانه يحتاج الى المولف وكون الشيء ذا الاجزاء عليه كونه محتاجا الى المولف اذ علة الاقتضاء التي الى هذا الشارح
في الحاشية وههنا مباحث طويلة الذبول ضربنا عنها معنى مخافة التويل **قوله** واما سبيل اليه دلائل كاشفة قال في الحاشية
اي الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة نزه المطالب به بيسية غير مستفادة من البرهان انتهى هذا ناظر الى التوجيه الثاني الذي
ذكرناه ثانيا وهو يبنى على ان العلم اليقيني الدائم بكل ما له سبب انما يحصل من جهة سببه وما لا سبب له اما من نفسه وما يورس
عن بيانه كما ذكره الشيخ وعلى هذا فيعلم ان لا يكون الدلائل الاتية مفيدة لليقين فلا يكون براهين اذ كون النتيجة يقينية ضروري
في البرهان والكلام في ذلك يأتي في محبت البرهان ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيئات الشفاعة انه لا برهان عليه بانه بل هو
البرهان على كل شيء وكلام الشارح لعله ما خذ من كبح ان يعلم انه ليس مراد الشيخ بنفى البرهان عليه نفي البرهان مطلقا
الا كان اما ينافيه واما ما يورس من بيانه وقد حقق الشيخ في فواتح الهيئات الشفاعة انه ليس بيانه نفسه ولا ما يورس من بيانه
فرع عليه ان اثبات اتية المبدء والاول من مسائل الفلسفة الاولى بل نفي البرهان المسمى وان لم يكن نفيه ايضا صحيحا لما
عرفت من ان الاستدلال من المعلول على انه له علة برهان لمى فكلام الشارح بالمعنى الثاني الذي يدل عليه كلامه في التوجيه

مع كونه ما هو ذا من كلام الشيخ غير مطابق لنظامه لا يصحح في نفسه فان اثبات وجوده تعالى وصفاته ليس ما يوسع عنه فان عليه لأجل
 ومع ذلك فالشاح ايضا غير قائل بكونه ما يوسع عنه ولا مينا بنفسه لما اولفت الخالف الآراء فيه واما ثانيا فلانه لو كان مينا بنفسه لم
 يكن من مسائل الفلسفة لان المسائل لابد وان تكون نظرية الا ان يقال ان تخالف الآراء فيه ليس بكونه نظريا بل اما تخالفه
 على بعض الاذيان القاصرة المتباعدة او تغت الجدية المتعندة وكذا لا يلزم بكون جميع مسائل الفن نظرية فان مسألة الفن قد
 تكون بديهية وفيه عليها باللائل **لازالة الخفاء** عنها بالنسبة الى الاذيان القاصرة او لتكسيت الجدلي المعاند وعندى ان
 العلم والايقان بانية السبر الاول تعالى ضرورى والدلائل عليه تنبيهات واما الحكم بضرورية العلم بثبوت جميع الصفات
 الحقيقية الكمالية من القدرة والاداءة وغير جماله تعالى كما يدل كلام الشاح في الحاشية فنية تامل فقال فيه قوله فنية ك
 غير عطية التلية او غير مفيدة للعلم فان العلم بمن نفسه **قوله** وبيان الظاهر في بيان ذلك ان الولد لا احتياجا الى والده لا يمكن
 ان يكون واجبا بل يجب ان يكون يمكنه لو كان له ولد كان اما واجبا وهو باطل او يمكنه فاما ان يكون مشاركا له في نفس الحقيقة
 او في سببها والثاني باطل لما مر وكذا الاول لان تلك الحقيقة اما ان تكون بنفسها مصداقا لوجودها او لا والاول مستلزم
 وجوده وقد فرض انه يمكن والثاني باطل لما مستعرف او لا يكون مشاركا له في الحقيقة ولا في جزر باطلا يكون ولده بل يمكن معلوله
 كالمكنات والامر في نفي كونه تعالى مولودا سهلا على نه لا تقدير لا يمكن واجبا ويمكن ان يستدل على المطلوب بان الولد
 انما يكون بانفصال خبر من مادة والده مستعد لقبول صورة من نوعه اوس من جنسه والواجب سبحانه برى مقدس عن المادة فلا يجر
 ذواته يتكون غيره بانفصال خبر منها ولا هو يتكون من مادة فلا يجر والده ولا هو مولود واطلاق الاب عليه سبحانه في لسان
 الانجيل من لسان المسيح عليه السلام على تقدير صحته تجوز كناية عن الابدان بلا نقطة والدليل فينزع روح الهى في جسم امره **قوله** انما
 تشكافان التماثل التشارك في الحقيقة النوعية والمراد ههنا التشارك في الاوصاف النفسية فتشمل المشاركة في الجنس مع
 اشكاله في الاوصاف النفسية فلا يرد قوله النحل من الفرس والمخارثا **قوله** والواجب ليس بكناف لواجب اخره ليس له مشاركة
 في الحقيقة ولو كان سبحانه والدا او ولدا لكان ولده او والده مشاركا له في الحقيقة وليس هو بمضاليف لواجب آخر فلا يكون
 ولدا ولا والده والالكان مضايقا الاول بنسب بالسابق والثاني بالسابق والمآل واحد وعلم ان الشيخ في البيات الشفا
 نفى ان يكون الواجب مضافا ومين مثل ما ذكره الشاح وصاحب الافق المبين اراد ان يمين على الشيخ احسانا منه اليه
 واشفاقا منه عليه فقال او تحصلت من كتبنا ان المحول اولاد بالذات هو نفس ذات المعلول وجوهرية وليس بتبديل ان
 مرتبة ذات العلة متقدمة في الحاطا العقل على مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فان كل جائز فهو في مرتبة ذات المحولة
 وسخه هية المتقدمة يلزمه الاضافة الى ذات الحاطا بل بالمجولية والمعلولية اذ الحاطا ذات بعينه لحاطا شى من تلقا شى و

واما الجاهل فذاته متقررة في مرتبة ليس لها ذات المجعول فاضافة الجاهلية للمجعولة ليست كتسبة في تلك المرتبة فاذن جو
في مرتبة ذاتية ليست تقرر في الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تقرر في نفس مرتبة ذات المعدل في نسخ جو
المجعولة جعلها بسيطا وعل شريكها السالف رام ذلك حيث قال ولا مضاف انتهى كلامه وهذا احسان على الشيخ من دون تفتان
منه لان بانه الكلام على القول بالجعل البسيط والشيخ غير قائل بل هو من الشائبة القائلين بالجعل المؤلف ايضا بذا
الكلام مع طول ليس تحت طائل فان اضافة المجعولة اما ان تكون خارجة عن المبهمة المجعولة عارضة لها او تكون عندها
وافئة فيها فان كانت خارجة عنها فاضنة لها كانت متاخرة عنها بالضرورة فتكون عالها بالقياس الى المبهمة المجعولة
حال اضافة الجاهلية الى ذات الجاهل بل يفرق ما اصلا فالفرق بينهما ناش من سوء الفهم على ان كلام الشيخ اعبر عن التاميل
كما لا يخفى على من راجع الى آليات الشافعيين بالف شافع عن الاستعصار قوله والممكن لا ياتله هو ظاهر فان مصداق وجوب
الوجود في ذات الواجب اما نفس حقيقتها او امر زائد عليها والثاني باطل لان هذا الامر منفصل عنها فيكون الواجب حقيقة
ذلك الزائد دون الذات التي فرضت واجبة او منضم اليها فيكون متاخرا عنها في الوجود فيكون تلك الذات واجبة الوجود قبل
انضمام وجوب الوجود اليها فلا يكون ذلك الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او متخرج عنها فالكلام في شام فان كان منفصلا
عن الذات واجبة او منضم اليها بطلانها ان كان نفس حقيقتها جرح الى الشق الاول فثبت ان مصداق وجوب
الوجود نفس حقيقة الذات واجبة فيدور لوجوب على تلك الحقيقة اينادات فلا يكون فروض تلك الحقيقة ممكنة فلا يكون
الممكن مما لا الواجب فان قلت نعم ذكرنا ان من كل الاربعة افراد متعقد جزءا اختلاف افراد حقيقة واحدة بالامكان
والامتناع فلم يجز اختلاف افراد حقيقة واحدة بالوجوب والامكان قلت نعم لم يجز والاختلاف الافراد النفس الامرية بالامكان
الامتناع انما جزءا كون الافراد الاختراعية للمبهمة الممكنة متمتع فعد الحيوان الذي ليس بحجم من افراد الحيوان ولا خاف في
ان الافراد الاختراعية ليست افراد حقيقة بل حقيقة فلا كلام فيها وقد عرفت الوجوب في امتناع تماثل الواجب والممكن فان قلت
ليس شريك الباري من افراد حقيقة الواجب مع انه متمتع فلم انه لا يزم من تماثل شيئين واشتركا في حقيقة توافقهما في
وامكانهما تماثلا قلت شريك الباري ليس من افراد حقيقة الواجب صلا لان مفهومه من الكلمات الموجودة في الازمان مطلقة
ليس شيئا اصلا فضلا عن ان يكون من افراد حقيقة الواجب بل سيلوح ان حقيقة الواجب حقيقة شخصية بسيطة متميزة
عما عداها ومعنى امتناع شريك الباري هو ان حقيقة الاجابة لكونها حقيقة شخصية نفسها متمتع عن الاشتراك لان الحقيقة الواجبة
حقيقة كلية فروعها واجب سائر افرادها متمتع فانهم قوله بيان الاول هذا ما غو من كلام الشيخ في اول آليات الشافعيين
بين ان الواجب غير مضاف وغير مكاف واجب آخر ولا يذهب عليك ان الشكافو بمعنى عدم الانفكاك تفصلا وتحققا انما

بين وصفي الابدوة والبنة لامين ذاتي الاب والابن فغاية ما يلزم ما ذكر ان لا يكون وصفا الابدوة والبنة واجبين لان
 لا يكون ذاتا جوا وجمين على ان اشتراط معلولية احد المتكافئين للآخر ومعلوليتها ثالث موضع للافتقار بينهما وان كان فيما
 بينهم مشهور وفي كتب الشيخ وغيره مذكورا لكنه خلاف التحقيق وتفصيله يقتضي بسطافي الكلام لا يليق بهذا المقام **قوله** وليست
 التماثل شيئين عبارة عن تشابههما في المابية النوعية وتجانسها عبارة عن تشابههما في الجنس المراد بالتماثل في قوله على نفس
 التماثل بينهما معنى ليع التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود ههنا هو نفس كونه سبحانه والدا وولدا المستلزم لكونه شاكلا
 لواجب اخرى حقيقة نوعية اوجبته لما تم بالاطال التماثل والتجانس البطلها ولم يتج ههنا الى البطل وجود يوتين جيتين
 يستلطن غير تشاكيتين في نوع او جنس مشتركتين في مفهوم واجب الوجود ونعم من رام اثبات التوحيد بهذا الاستدلال لا بد
 من ابطال هذا الاحتمال **قوله** فان التحالف الخ تعالى ان يقول ان تخص الهية الممكنة ليس بانضمام امر الهابل هو عينها
 وهي نفسها مابه الاقلياتين افرادها كما انها بعينها مابه الاشتراك بينها بالانوار لهجات الانضمامية والحيثيات التقيدية فلا يلزم ان
 يكون الحقيقة الواجبة فردا من مثلاً ويكون تلك الحقيقة متقرة بتقريرين وجمين ويكون مابه الاقلياتين الفردين نفس تلك
 الحقيقة كما انها مابل الاشتراك بينهما فلا بد نفى هذا الاحتمال من بيان فارق بين المابية الممكنة والحقيقة الواجبة يفيدان المابية الممكنة
 يصح ان تكون نفسها مابل الاقلياتين افرادها والحقيقة الواجبة لا يمكن فيه ذلك والجواب ان المابية الممكنة لما لم تكن متقرة بنفسها
 امكن فيها ان تعد بحسب تفرقاتها تجعل الحامل لا بانضمام عوارض زائدة اليها فيكون في مراتب فعلية الفاعلة من الحامل
 احدى افراد متعدده بنفسها بلما ياتى امر عليها فان الفعلية ليست امر زائدا عليها واما الحقيقة الواجبة فلكونها واجبة التقريرية فعلية بنفسها
 لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هي هية كلية والامكانات معدا لوجوب الوجود بنفسها لان الكل فيهم والمهم لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب
 الوجود والامكان نفسه مصداقا لوجوب الشخص فلا يكون كلياً سبها بصف فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان يكون مصداقا للشخص
 يكون هي مابل الاقلياتين افرادها بخلاف الهية الممكنة اذ يمكن فيها ذلك بحسب تفرقاتها الفاعلة من افعال التي ليست هي بذاتها
 على نفس الهية الممكنة فانهم **قوله** مستند الى اسباب خارجة فانها كانت مستندة الى نفس تلك الحقيقة رجح الى اثنين الاثنين
 والكانت مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية واذ فان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق
 فاستنادها الى تلك الخصوصيات دور **قوله** فلا ملك الاسباب كانت الذات احدى اولم يكن ذات كذا قال الشيخ في الهيات الشافعية
 ومخاذا ان افرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشعبها مستند الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فاذا
 فرض افتقار تلك الاسباب المستلزم لافتقار تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لا تشعب بافتقارها حقيقة المعنى
 الوجب فيكون شخص تلك الحقيقة بنفسها نعت افتقار اللواحق والاسباب الخارجية فتكون منحصرة في شخص واحد وذات واحدة

او يقال ان شخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لانها فرضت كلية مبهم بل كان مستند الى لواحق واسباب خارجية قد فرض افتراضا
وانتفاء السبب يستلزم انتفاء السبب فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير افتراض تلك الافراد لا يكون ذات فاما قال الغزالي
من ان اللواحق المستندة الى الاسباب الخارجية كانت شخصية لافراد تلك الحقيقة فاذا فرضت منتفية لم يكن ذات من ذات
تلك الافراد فلا احتمال لكون الذات واحدة اللهم الا بالنظر الى انتفاء تلك الاسباب كلها وبعضا ساقط **قوله** فوجب التقرر
والوجود لا يكون لهويتين اى تشاكيتين في الحقيقة النوعية **قوله** لا يقال عطف على تولد لا يتكرر النوع ومجموع الكلايين
دليل على نفى التماثل بالمعنى الاعم الشامل للتشاك في النوع والتشاك في الجنس ولو اريد بالتماثل في تولد قد يستدل على
نفى التماثل للتشاك في النوع لم يصح عطف تولد النوع لا يقال على النوعين الاتي **قوله** لا لا انقسم بالفصول الغير الداخلة
تقريره انه لو كان الحقيقة التي هي مصداق وجوب وجودها النوعين كانت منقسمة لفصول متغيرة واحدة في قوامها على
ما هو شأن الجنس والفصول المقتضية كون رافعة لاهتمام الجنس مفيدة لوجوده واذا حقيقة هذا الجنس هو نفس تاكل الوجود
ليس هذا الجنس كالميوان الذي هو حقيقة مبهم والوجود امر خارج عنها كان فصولا المقسمة مفيدة لوجوده مفيدة للحقيقة فيكون
الفصل المقسم داخل في حقيقة الجنس اذ مفيدة الحقيقة وعقوبها الامحالة داخل فيها واللازم باطل اذ الفصل المقسم المحالة خارج
ويرد عليه ردا واضحا ان شأن الفصل المهتم افادة نفس هوية الجنس لانه ملته لها والعللة لتقدير نفس هوية المعلول على الحكم
بالحال البسيط ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم داخل في هوية الجنس كحالا يلزم من افادة الحاصل نفس هوية المجموع
ان يكون الحاصل داخل فيها فاذا فرض ان الملية الجنسية نفس الوجود يكون الفصل المقسم مفيدة النفس تلك الملية ولا يلزم من
ذلك ان يصير فصلا مقوما اذ شأن الفصل المقوم الدخول فيما هو فصل مقوم له وتقويمه بان يتجسم مع شئ آخر فيقال وتقوم
ومن ذلك الشئ الآخر الحقيقة التي ذلك الفصل المقوم فصل مقوم لها ونشأ غلطا المستدل ان التقويم يطلق بالاشتراك
على معنيين الاول تقرير نفس الملية كما هو شأن العللة على طريق الحاصل البسيط والثاني الدخول في حقيقة شئ والجزئية منها
كما هو شأن الفصل المقوم واللازم ههنا هو ان يكون الفصل المقسم مقوما للحقيقة الجنس بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فاشتهر
على المستدل احد الغيبيين بالآثار فاصوب ان يحتج في البطلان التجانس على ما ذكره الشارح ثانيا كما ساقى فان قلت لعل
غرض المستدل ان واجب الوجود لو كان حقيقة جنسية لكان منقسما لفصول مقسمة يستحيل ان يكون فصلا المقسم مفيدة على نحو
افادة العللة ما يتيه المعلول لان الجنس وجود واجب الوجود مستغن عن العللة فلا محالة يصير فصلا مقوما لان الفصل
منصغر في الماهية والمقوم واذا لا يسيل الى كون فصله مقما لا استغناء هذا الجنس عن الفصل المقسم الذي يكون علته لوجود الجنس
فصله لا محالة مقوما قلت هذا مع كونه مغايرا لما ذكره المستدل وعدم الطابق عبارة عليه رجوعه الى ما ذكرنا ثانيا في نفى التجانس

غير تام اذ لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن لفصل المقسم ان يكون لفصله مقوما وانما يلزم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس لا بد له
 من لفصل المقسم كما لا يخفى وعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ في اولى الهيئات الشفارة وهو على مذيب الشيخ تام لانه لا يذهب الى
 الجعل البسيط فلا يمكن ان يقال على رآه ان افادة لفصل المقسم ما بهية الجنس على نحو افادة الجاحل بهية المجهول لكن يرد
 عليان الدليل ح يكون مبينا على الجعل المؤلف فيكون مبينا على الفاسد فيكون فاسدا كذا يفهم من كلام بعض الاعلام
 في مثل هذا المقام وانت تعلم ان هذا الدليل لا يتم على تقدير الجعل المؤلف ايضا لان لفصل المقسم على الجنس البهية سوا قيل
 بالجعل البسيط او بالجعل المؤلف وانما الفرق انه على تقدير الجعل البسيط يكون مفيد النفس بهية الجنس وعلى تقدير الجعل
 المؤلف يجعل الجنس معنى واجب الوجود موجودا ولا يلزم من ذلك ان يصير فضلا مقوما لان لفصل المقسم هو لفصل اللفظ
 يكون خبر ما هو لفصل واخلا في حقيقة وهذا غير لازم نعم يلزم ان يكون وجود واجب الوجود مستفادا من لفصل المقسم فلا يكون
 الوجود بنفسه فيرجع الى الوجه الثاني فافهم وما قال الشارح في الحاشية من ان استفادة شئ ما بام خارج عنها فهو
 الجاحل هو مفروض الاتفاق في الواجب لذاته ولما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة لشئ الحقيقة معنى
 الوجودية ان يكون الفصول المتقدمة مقومة بذاتها لوجوب خروجها عما يقسم بها انتهى لافا ل تحت لان استفادة شئ حقيقة
 الشئ من شئ يستحيل من غير الاول صدور نفس الحقيقة عن الجاحل والثاني تالف حقيقة الشئ من ذلك الشئ والملازم على
 تقدير انقسام واجب الوجود بفصل المقسم الاول و دون الثاني فلا يلزم كون لفصل المقسم مقوما وانما يلزم احتياج واجب
 الوجود الى الجاحل فيرجع الى الوجه الثاني وليغوثه الوجه الاول قوله ايضا يلزم ان يكون وجوب التفرع لذاته دليل
 آخر على نفي كون واجب الوجود جنسا النوعين حاصدا انه لو كان جنسا النوعين لاحتاج الى لفصل المقسم فيكون واجب الوجود
 لذاته محتاجا الى الغير في تحصيل وجوده فلا يكون واجب الوجود ههنا ولك ان تقرر الدليل بان ما هو مصداق واجب الوجود
 بنفسه يجب ان يكون بنفسه مصداقا لوجوب الشخص فان الشخص اما عين الوجود او صادق له فلم يكن بنفسه مصداقا
 لوجوب الشخص لا يكون بنفسه مصداقا لوجوب الوجود فلا يكون حقيقة ما بهية جنسية بل بولا بهية نوعية والا كانت كناية
 ولم يكن بنفسها مصداقا لوجوب الشخص ههنا وبان ما هو مصداق لوجوب الوجود لا يمكن ان يوجد متحد مع غيره لما من
 ان واجب الوجود لا محالة يكون مفصل الهويية عن غيره فلا يكون جنسا اذ الجنس لا يهايمه الا يوجد الاستدراج لفصل فانهم
 اعلم ان مقصودنا في هذا المقام يتم بالاطال كون الواجب نوعا فردا او جنسا النوعين فان الفرض ههنا باطل ان يكون
 له سبحانه مكان مشترك في الحقيقة النوعية او في الحقيقة الجنسية واذا لطل التجانس والتماثل تم المقصود فاحتمال وجود
 هويتين بسيطتين متشاكنتين في مفهوم وجوب الوجود غير متشاكنتين في ذاتي لا يقع فيها هو المقصود ههنا نعم من ادعى ان لطل

تعد الوجوه وقيمت التوحيد بهذا الاستدلال لا بد من ابطال هذا الاحتمال كما ذكرنا سابقا بقاء التوهم قد ابرأه الاستدلال اثبات التوحيد
عليه من كونه في شبهة العيقر لا محال ما بدع هذا الاحتمال واجاب عنه الصدق الشيرازي في حاشي الشفا حيث قال جاء دفعها بان
مفهوم واجب هو اما ان يكون مصداق حمله مطابق مقدر ونشأ انتراع نفس ذات كل من تينك بسوئين من كون اعتبارية في حقيقته كانت
لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون كل منهما ممكنا اذ لا معنى بالممكن الا ما لا يكون في حد ذاته
موجودا واجبا بل بسبب عارض ومصدر خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه
حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا التقدير يستلزم المعاني المصعدة الى المراتب كسبب الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان من حيث انها مشتركة عن نفس تلك المراتب بدون صفة اخرى واعتبار اخر فالضرورة
قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها من انواع متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان يكون يستترع منه لها امر او في
ذاته انسان وكذا الحال في الحيوانية فبكذا وجب الوجود اذا استترع من نفس حقيقة شئ فلا بد ان يكون حقيقة حقيقة وجوب الوجود
وذاته نفس ذات واجب الوجود لا شيئا اخر غير وجوب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر ان معنى وجوب الوجود لا يمكن
ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تخييل وللناظرين فيه كلام بوجه الاول ما
قال الخو انصاري في حاشي الشفا من ان في هذا الكلام غلطين طريقتين مشهورين بين القوم دفع شبهة الاول انه لا يمكن
استترع امر واحد مشترك عن جوهر ذاتين الا اذا اشتركتا في ذاتي وبهذا القدر يتم الجواب والثاني ان وجوب الوجود ليس من الاعراض
اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود بل هو عين حقيقة ما يكون واجب الوجود وبهذا يلزم دفع شبهة فان وجوب الوجود
لما كان عين حقيقة ما هو واجب الوجود فلو وجد واجبان كان وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما في ذاتي اي فيما ليس
بخارج فيكون ذلك المعنى المشترك فيه انا فوعا لهما او حبس لهما فيتم الاستدلال ويظل ذلك الاحتمال بهذا الكلام واننت تعلم ان
كون وجوب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود ويختل معنيين الاول ان يكون معناه المصدرى للانتزاعى البديهي لفظي
حين تلك الحقيقة ولا يذهب اليه عاقل الثاني ان يكون معنى عينية لها انها بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق وجوب الوجود
ونشأ لا انتزاعه وذات لكن بهذا القدر لا يدفع شبهة اذ يجوز ان يكون هويتان بستان غير مشتركيتين في ذاتي نفس ذاتيهما
مصداقين لهذا المعنى فلا بد لفظي هذا الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذي يكون مصداق نفس حقيقيين لا ينتزع عنها
الا اذا كانتا مشتركتين في الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثاني الذي ذكره كافيا في دفع شبهة واما الطريق الاول فهو لفظي
غير كاف لدفع شبهة الا اذا ضم اليه المقدمة القائلة بان مصداق وجوب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجوب الوجود
عين ما هو واجب الوجود ونفس ذات واجب الوجود اذا استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان عن ذاتين

اشتركا في ذاتي غير ظاهر بل ولا يصح في نفسه ان يتراع مفهوم واحد يكون نسبتا الى انتشار انشائه الى الانسان الحيواني
الى الحيوان من نفس ذاتين بما جبر حقيقتها مصداقان لذلك المفهوم من دون الضمام امر وبلزادة حيثية مستلزم
لاشتراك كنهك الذاتين في ذاتي هو بنفسه مطابق لصديق المفهوم فليس احد من الطرفين اللذين ذكرهما كافيا في دفع
اشبهته كما عرفت الثاني منع استلزام انتزاع مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي والحق ان منع استلزام انتزاع مطلق
مفهوم واحد من مفهوم كان من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير ضار وليس الجواب موقفا على اثبات ذلك ومنع استلزام
انتزاع مفهوم واحد نسبة الى انتشار انشائه الى الانسان عن نفس ذاتين بلزادة بمعنى ومن دون الضمام امر
اشتركا في ذاتي هو بنفسه مطابق لصديق ذلك المفهوم بحكمة صريحة لا يستحق ان يعنى اليها الثالث انقضى بالامكان المشترك
بين الجواهر والاعراض على المقدمة المذكورة التي عليها يتبنى الجواب فانه اما ان يكون انتشار انتزاع نفس ذات كل من الجواهر
والاعراض بلا اعتبار حيثية اية حيثية كانت فيلزم اشتراكهما في ذاتي او يكون انتشار انتزاع ذات كل منهما مع حيثية زائدة وهو
باطل فانه اذا قطع انظر عن تلك الحيثية فيلزم ان يكونا مكنتين بل اما وجبتين او متتعتين وهذا ما اعظم به بعض الشراح و
تعلم ان المفهومات الانتزاعية على انما فيها سلوب كالاسكان وسلوب ماعد الشيء عنه ومنها اضافات كالمعلومية وغيرها ومنها
مفهومات وجودية غير اضافية فالاولى والثانية لا يقتضي انتزاعها عن ذاتين اشتراكهما في ذاتي او مصداق السلوب انتزاع
سلوبا تباعن الذات في الواقع الامر في ذات الموصوف والاضافات انما تنتزع عن ذات اذا قيست الى شيء لا عن نفس الذات
واما الثالث فالحكاية منتزعة عن نفس ذاتين بلزادة حيثية كانتا مشتركتين في ذاتي البته والافلا فبذلك انقضى ليس بشي الربيع
نقص تلك المقدمة المبني عليها الجواب بالوجه فانه مشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الواجب وسحق غفر سيب
انتزاعه تعالى ان مصداق في الكل نفس الحقيقة بلزادة امر عليها وهو ليس من السلوب والاضافات فيلزم من انتزاع
من المتخالفات المتباينة التقايرة اشتراكهما في ذاتي فيلزم مشاركة الجواهر والاعراض بل الواجب المكنت في ذاتي وما قال الشارح
في بحث تلازم التركيبين في جواب هذا النقص من انه انما الوجود بالارتباط المحض وانتزاعه عن الجائزات لا ارتباطها به من حيث
صدورها عنه لاس نفس ذواتها من حيث هي فلا يلزم اشتراكها مع الواجب في امر جبري هو بان الوجود وليس بشي لانه
اما ان يكون الوجود منتزعا عن ذوات الجائزات اولاد الثاني صريح البطلان وعلى الاول فاما ان يكون انتشار انتزاعه عنها
ذواتها بلا انضمام امر اليها فيلزم الوجه الى ذواتها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فيلزم تشاركهما في ذات
واشتراكها مع الواجب في ذاتي ما قال من انتزاعه عن الجائزات لا ارتباطها به من حيث صدورها عنه لاس نفس ذواتها من حيث هي
هي ان اراد به انتشار انتزاعه عنها ليس نفس ذواتها بل امر زائد عليها فلا يخفى فساد ولا ما قد بينا وسبين انتشاره تعالى

ان نشأ انتزاعها نفس ذواتها بلا امر زائد وحقيقة الارتباط بالجال بل الصدور عنه ليست جزأ من نشأ انتزاعها فيها كما ستعرف
 وان اراد به ان نشأ انتزاعها عنها نفس ذواتها وحقيقة الارتباط بحقيقة تعليلية ليست داعلة في المصدق مسلم لكن ذلك
 لا يجدي شيئا اذ الحقيقة التعليلية موجودة في انتزاع الانسانية عن افراد الانسان ايضا مع انتزاعها عنها مسلم لا انتزاعها
 في ذاتي قطعا فعلم ان وجود الحقيقة التعليلية في انتزاع الوجود عن الجائزات الصريح ان يبين به عدم استلزامه اشتراكها في ذاتي
 والفرق بين انتزاع الوجود عن الجائزات وبين انتزاع الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود وانتزاعه بحقيقة
 تعليلية هي حقيقة الاستناد بخلاف الانسانية من اوبام صاحب الفرق المبين ان الانسانية ايضا الصريح انتزاعها عن شيء
 بلا حقيقة تعليلية اذ الانسان المالم يصدر عن الجاعل لا شيء بحسب ولا معنى لا انتزاع شيء من الاشياء المحسوسات فوجود الانسانية
 في سبيل ما عني ذلك فان الذات المالم يتقرر عن الجاعل لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولا ان ينتزع عنها الانسانية وادعيت
 صح انتزاع الوجود والانسانية معا عنها وسياتي بها زيادة تفصيل انشأ الله تعالى واما قوله انما الوجود بازوالحق المحض فان اد
 بان الوجود انما ينتزع عن الحق المحض ولا ينتزع عن الكمالات فذلك ظاهر لطلان ادلاية تابعا قائل في ان الوجود ينتزع
 عن كمالات الجائزات بلا شبهة وان اراد به ان ينتزع عنه سبحانه بلا حقيقة تعليلية فذلك لا يجدي اذ لا يدخل الوجود بحقيقة تعليلية
 ولا ادعائها في استلزام انتزاع مفهوم واحد مصداقه نفس ذات المنتزع منه اشتراك مناشي انتزاعه في ذاتي والحق ان هذا ينقض
 لا يرد على الجيب لانه قائل بان مصداق الوجود المصدري حقيقة واحدة في الكل هي الوجود حقيقة لكنها مشكلة متفاوتة بالكمال
 والنقصان فكل مراتب تلك الحقيقة هي الذات الحقة الواجبة ومرتبتها الناقصة وجودات الجواهر والاعراض على تفاوت درجاتها
 في النقص فانتزاع الوجود المصدري عن الذات مسلم الوجود ارجح منها هو الوجود الحقيقي فاما على ترتيب بل الحق فالجواب ان
 مصداقه حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الكمالات شتونها وحسبها وتفصيل ذلك سيأتي خروجها عن المقام قوله لا يجب الصفات
 الحقيقية قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية لتعالى ما حقيقة محض لا تعتبر في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها في
 التحقيق فتعلقها بتحقيقها بحيث ترتب الاثار عليها لا يتوقف على وجود الغير كالحيوة واما حقيقة ذات اضافة لا تعتبر في مفهومها الاضافة
 لكنها تعرض لها في التحقيق بحيث لا يترتب الاثار عليها الا تلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون الذات بحيث اذا وجدت شيء
 يكشف عنها باوجبته يمكن منها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعلقا وتحققا على وجود المعلوم والمقدور لكنها اذا وجدت
 تحققت الاضافة لاحكامها وتترتب عليها الاثار وتغير بغيرها المعنيين بوجوب التغير في نفس الموصوف الذي هو مصدرها وكذا تغير الاضافة
 التي هي من لوازمها في الوجود واما اضافة محض وهي التي تعتبر في مفهومها الاضافة فتعلقها وتحققها بمعنى ترتب الاثار عليها
 متوقف على الغير وتغيرها لا يوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقي بل يرجع الى تغير الامر المبين كما اذا تغير ما بينك وما بينك

وانت مستقر على مكانك وشلو ما في الواجب تعالى بالرازقية نظرا الى انه لا يوجد الا بوجود المرزوق وفيه انها كون الذات بحيث يترك
اذا وجد المرزوق فلا فرق بينها وبين العالمية والقادرية واجيب عنه بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدءا مخرج هذه المفهومات
العرف ولا يتعارف الاطلاق الرازق الاعلى من يشار بالارزاق وكذا السخى والجواد يطلق على من يعلى بهما فالتعارف فيها نفس
الاضافة بخلاف العالم والقادر فانها يطلقان على ما من شأنه العلم والقدرة وكذا السميع والبصير وان لم يوجد لهما العلم والمقدور
قليل السران الرازقية والسخاوة والجود مثلا من الصفات الازفالية التي لا تحقق بحيث يظهر الاثار لا مباشرة العمل بها وادوار
منها في بعض على الشذوذ قبل المباشرة بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية التي
هي ذات اضافة لاس الاضافات المختصة انتهى وانت تعلم ان العالم يطلق في العرف على ما من شأنه العلم كما حسب بل العالم كما
يكون الاشياء مكتشفة عنده والالكان ذلك نفعيا للعلم فعلى العباد بالبعد ولا يخفى ان العلم في الكمالات صفة قائمة بها ذات اضافة
الى المعلومات والاصح التقادير بالعلم كونها حالة الالقيام تلك الصفة بها وقيامها بها لا يتخلف عنه انكشاف الاشياء التي تعلين بها
تلك الصفة والعلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة قائمة به لكن ذاته المقدسة تنوب من باب الصفة كما هو مذهب الحكماء فليس
معنى كونه عالما ان من شأنه العلم الامر في القادرية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الاضافات بها مباشرة الفعل والترك بل
اكتفى منها كما لا يخفى والاصح ان السخاوة والجود فلا يجب فيها ايضا مباشرة العمل فليس حالها حال الرازقية اذ لا يطلق الرازق الاعلى مشار
الارزاق بخلاف الجواد والسخى نعم الاعطاء كمال الرازقية لكنه غير السخاوة والجود قوله كما اذا تغير معلوك او معلوك فان تغير المعلول
يستلزم تغير العلة المستلزم تغيرات العلة قوله اما الاضافات المختصة قال بعض الشراح ان اريد صير المتجدد والتغير في الامور
المبانية عن الذات فهو باطل فانه كما تغير الامور المبانية تغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان يتغير بالذات
بالذات في الامور المتبانية وفي الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف اى وصف كان اذا تجدد في ذاته كما
كانت الذات قابلة ومتعددة فان الاستعداد عدم صفة عاين شأنه ان كسبل فيه تلك الصفة وقد تحققوا ان الشيء الواحد
لا يكون قابلا وادعاهلا انتهى وانت تعلم ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المتبانية وبالعرض في الوصف واذا الوصف
ليس وصفا حقيقيا يكون تقدر اني الذات او يكون مبدء نفس الذات ولا وجود ولهذا الوصف في الواقع لانه اضافة مختصة
بشئ بمقابلة الذات الى الامر المبين فهي انما تحقق بتحقق الامر المبين وتنفى بانقائه ولا يجب ان يسبقها قوة مستعددية
في الذات وانما كان بحسب ذلك لو كان لمثل هذا الوصف تحقق في الذات بعد ما لم يكن وهذا الوصف الاعتباري لكونه متزعا
غير متحقق بنفسه لا يتعلق بالعمل او بالذات بل بتحقيقه انما هو جعل الامر المبين فاذا جعل الامر المبين صح انزع الاضافة
بينه وبين جاعله من دون حاجة الى ان يتعلق بتلك الاضافة جعل وكان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المبين لا جعل

متانف منفار لجعل الامر البين فكذلك المكان هو امكان الامر البين لا غير وسيا في تحقيق ذلك فاذا وجد معلول من
 معلولات سبجانه وجد صنفه بينه تعالى وبينه فوجوه تلك الاضافة ليس الا بجعل ذلك المعلول لا بجعل متانف وامكانه
 منطوق في المكان وليس له امكان آخر في ذات تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة له وليس له جعل ورا جعل
 المعلول حتى يكون سبجانه جاعلا له فيكون قابلا وفاعلا له معا واذا قد تحقق في مقوره ان العالم بقضه قضيه عاود وطل
 القدم الدهري فاذا وجد العالم بعد الم يكن حدث اضافات لا اعتبارية بينه تعالى وبين كل ممكن من الممكنات وكل ذرة من
 ذرات العالم على التناهيها فلو وجب سبق الاستعدادات عليها لزم اشتغالها على مادة مستعدة وهو خلف باطل فالحق
 ما ذكرنا فانهم قوله هذا التصريح لما علم الجنس لانه كل ضرب من اشئ كالابل في جنس من البهايم وفي الاصطلاح كل منقول
 على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو فان اريد بالجنس المعنى المصطلح كان ذلك تقصيرا لما علم ضمنا في قوله تعالى
 انهم في قوة نفى الاجزاء الذميمة التي منها الجنس وحصول البراءة فانها عبارة عن ان يرتقي في رتبة الكلام بما
 تناسب الغرض المسوق له الكلام وان اريد به المعنى اللغوي كان حاصل المعنى انه قدس وتعالى مقدس متعال
 عن المجانس والمشاكل اذ كل ما له جنس بهذا المعنى فله مثال ومثال من ذلك الجنس فلما نفى عنه الجنس كان ذلك
 في قوة نفى التمثل في نفوت البراءة الا ان يقال الايهام كفي للبراءة بل هو اللطف ولكن ان يراد بالجنس المجانس له
 التمثل بقوله او يراد بتحمل اثنين الاول ان يراد بالجنس المجانس وهو الباشل والثاني ان يراد بالجنس معناه اللغوي يقال
 كونه سبجانه متساويا عن الجنس في قوة كونه متساويا عن التمثل والامر ان متساويان وقد مر بعض اشيع لفظهم مقام الجنس
 وهو ليس بمبدأ ومن البسبح ان يقرر لفظهم مقام الجنس ويقال معناه انه تعالى متعال عن التعديل هو مطلق مثل ذلك
 عن الارباب غريب والده آيات بالا عايب قوله المراد بالجهات الجهات قد تطلق ويلزم بها الجهات الستة الشهيرة وهي
 فوق وتحت وقدام وخلف واليمين والشمال وقد تطلق ويراد بها الامتدادات الثلاثة يقال جهة الطول وجهة العرض وجهة
 العمق وبهذا المعنى يقال انهم منقسم في الجهات الثلاث والسطح في جهتين والخط في جهة الواجب سبجانه متعال عن الجهات الباطنية
 كونهها من خواص الاجسام وهو الواجب سبجانه يرى عن الجسمية القابلة للانفصال والاندغام لانه لو كان جساما لكان له مكان
 قابلا للانقسام البسيطة ولو فرضنا في التجويز العقلي المطابق للواقع وكما كان قابلا للانقسام كان قابلا للاندغام ولو
 في التجويز العقلي المطابق للواقع والثاني باطل فالقدم مثلا بالاملازمة الاولى فلان الجسم متد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو
 بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطابعا اما الملازمة الثانية فلان الانفصال اما عدى فهو عبارة عن انعدام اتصاف الواحد
 بوجوده فهو عبارة عن حدوث متصلين وهو مساوق لانعدام اتصاف الواحد فالانفصال اما متحد مع الانعدام او مساوق

له على التقديرين فكما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام وما بطلان التالي فلان الانفصال ان كان خارجيا كان
 انعدام الجسم في الخارج او مساو قاله ان كان فرضيا كان انعدامه او مساو قاله انعدمه في التجويز العقلي المطابق للواقع لانه
 التقدير لا يضر اعني فقط وانعدام الواجب سبحانه في الخارج او في التجويز العقلي المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر
 واما الثاني فلان العقل لا يجوز انعدم على الواجب سبحانه تجويزا مطابقا للواقع في التفصيل بافاذه الشارح ويمكن الاستدلال
 على انه تعالى لم ينسجم بانه لو كان جها كان له اجزاء مقدارية فان كانت تركيبية كانت مقدرة عليه سبحانه وسواء بل والواجب
 بينا في السبوقية بالغير ولو بالذات وان كانت تحليلية مع انحلال سبحانه اليها وانحلال الشئ انما يكون الى ما يشترك في الحقيقة
 فيكون اجزاءه التحليلية مشاركة له في الحقيقة وقد بان امتناع ان يشترك شئ في الحقيقة فيما سبق وتفصيل هذا المقام في علم
 الكلام قوله تفصيل المقام بحقيقة تفصيل المقام وتحقيقه انه لا ريب في ان الموجودات سواء كانت ممكنة او واجبة يتفرع
 عنها معنى عام بسيط يدعي بالقصور مشترك بين الموجودات يعبر عنه بالفارسية بهستي ولا ينبغي ان يقع انخلاف بين العقلاء
 في بديهته واشترائه وعموم وسباطته وكونه انتزاعيا غير موجود في الخارج نفسه وفي انه ليس عينا شئ من حقائق الموجودات
 سوى نفسه واجبا كان او ممكنا واذ هو معنى اعتباري لا يتحقق له نفسه في الواقع يستحيل ان يكون هذا المعنى مابعد موجودية
 الاشياء اي ما هو مصداق لموجوديتها وصحح الانتزاع الموجودية عنها فلا بد ان يكون هناك امر حقيقي يتحقق في الواقع بلما
 اعتباره معتبرا وفرض فاضل يكون نشأه لا انتزاع هذا المعنى من الموجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا لحمله وما يلحق من
 كلام الشيخ المقتول من انه ليس للموجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري المعقول ليس على ظاهره اذ لو كان معناه ليس
 للموجود مصداق سوى هذا المعنى الاعتباري كان صريح البطلان اذ لو لم يكن لهذا المعنى الاعتباري مصداق كان موجودية
 الاشياء باعتبار القبر وما يلحق من كلام الشارح من ان حقيقة الوجود ليست الانفس صيرورة الذات وتوحيها في ظرف
 ما ليس معناه ان ليس لهذا المعنى مصداق فان ذلك صريح البطلان بل معناه ان الوجود ليس صفة منصفة الى الحقيقة الموجودة
 كما سياتي وقد طال النزاع في تعيين نشأه لا انتزاع لهذا المعنى الفطري المشترك فزع طائفة من المشايخ ان مصداق
 هذا المعنى في الواجب نفس ذاته الحققة المقدسة وفي الممكنات صفة منصفة الى ذواتها هي صحيحة لا انتزاع هذا المعنى عنها
 وزعم الاشراقية وبعضهم الصمد الشيرازي الى ان مصداق هذا المفهوم حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال نقصان
 مقول على افرادها بالتشكيك وتلك الحقيقة هي الوجود في الواقع بلا انضمام امر اليها والماليات مفهومات منتزعة عنها
 فالوجود بالكل هو الواجب سبحانه والوجود الذي دونه وجودا بوجه وفيه مراتب مختلفة بالكمال والنقصان فالكليات وجودا بوجه
 المفارقة والكمال منها وجود النفوس وما يجزؤه وما كالاصول المثالية القائمة بانفسها والنقص وجود الاجسام ومصورها

والانقاص وجود الهيولى والوجود الذى هو دون وجود الجواهر وجود الاعراض وفيه ايضا مراتب متفاوتة فالأكل منها وجود الاعراض
الانضمامية القائمة والناقص وجود الانتراعيات والاعراض الغير القائمة وذهب جماعة الى ان مصداق في الواجب نفس ذات
في الممكن يستند الى اجمال فلو اوجب تعالى مع كل ممكن ارتباطا خاص وكل ممكن ليس بخاصة استنادا خاص هو وجود
الفيه عينه لا صفة منصفة اليه والفيه عينية الوجود عند الشاكرين ليتلزم الوجه بتمثيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها
لانها مكنته لئلا يبطال هذا المذهب بيانات آخر تركنا بابها الضيق المقام وقد استوفينا في شرح تهذيب الكلام واما الذي
اثنى في جواب الحق للمذهب الحق في ان الوجود حقيقة هو الوجود حقيقة هي المابية وما يليه صاحب هذا المذهب
ما يتيه ويقول انه امر اقتراعي فليس هو بما يتيه حقيقة بل المابية حقيقة هي الوجود وذلك الامر الاقتراعي اما جزو تيمى من
المابية او عاج عنها والفرق بين هذا المذهب ومذهب اهل الحق هو ان الوجود على هذا المذهب مشترك بمعنى متقول
بالتشكيك وعلى مذهب اهل الحق اعنى الاشاعة مشترك لفظي وسميات حقائق مختلفة والبطال اشتراكه معنى فسمى كونه متقولا
بالتشكيك لايجهنا في هذا المقام فان ما ندعى به هنا من ان الوجود نفس ما هو الوجود ثابتا على هذا المذهب ايضا وقد اطلنا
فيما يخالف به المذهب الحق في كتاب آخر واما المذهب الثالث فوجه اطلنا ان استناد الممكن الى الواجب تعالى امر متاخر
عن وجود الممكن وكذا الارتباط بين الواجب والممكن متاخر عن وجودات الممكنات ضرورة ان الاستناد والارتباط من الجانب
النسبية الموقوفة اتحقق على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك الارتباط والاستناد مصداقا لوجود الممكن واليضا
فالارتباط والاستناد امران اقترعا على تحقق لهما في الواقع لا ينشأ الاقتراع فيجري الكلام في منشأهما فان كان احد
طرفي النسبة اعنى الواجب الممكن آل الامر الى احد المذهبين الباقيين وان كان منشأهما امر اولادها جارى الكلام فيه بانه
امس عوارض الممكن او لا فان كان من عوارض الممكن كان اما صفة منصفة وقد اطلنا ذلك او صفة منتزعة فيجري الكلام
في منشأها وان لم يكن من عوارض الممكن بل كان منفصلا عنه عاد الكلام اليه بانه اما موجود او معدوم والثاني باطل لان هو
معدوم كيف يكون مصداقا لوجوده وعلى الاول يجري الكلام في مصداق وجوده فتيه بالآخرة الى واجب الوجود او الى
ذات الممكن فيؤول الى احد المذهبين الباقيين واما المذهب الرابع فغاية اشتباهه من منشأ اقتراع الوجود وبين علة اقتراع
فالواجب علة لا اقتراع الوجود عن ذات الممكن لانه منشأ لا اقتراع الوجود عنها بل منشأ لا اقتراع نفسها ولا معنى لا اقتراع وجود
زيد مثلا عن الواجب نعم ذات الواجب علة لا اقتراع الوجود عن زيد لانه جاعل لمصداق وجود زيد اعنى ذات زيد والكلام
ليس في علة اقتراع الوجود بل في مصداق منشأ لا اقتراع واما المذهب الخامس فهو ان كان هو الحق عند العقول العالمية لكنه
اقل من ان تناله العقول المتوسطة فالكلام فيه خارج عما نحن فيه فالحق عند العقول المتوسطة هو المذهب السادس الربان

هذا هو المذهب الخامس وهو ان كان هو الحق عند العقول المتوسطة فالكلام فيه خارج عما نحن فيه فالحق عند العقول المتوسطة هو المذهب السادس الربان

حلية الوجود منزه عن ذات الممكن بلا شبهة فمصادقه في انشائه انفس ذاته فهو المطلوب وذاته مع امر زائد عليها وهو
 باطل اذ ذلك الامر اذا انضم اليها فهو متاخر عن وجودها فكيف يكون خبر من انشائه انشائه ومصادق حله ومنتزع عنها فهو
 غير متصل في الواقع الا بانشائه انشائه فيكون مصادق الوجود وانشائه انشائه في الممكن مع ذلك لا يشارك في انشائه انما
 منضم اليها وهو باطل كما عرفت ومنتزع عنها فالكلام في نشاءه فينتهي لامحالة الى ذات الممكن وهو المطلوب فاذا في الوجود
 الحقيقي اعني انشائه انشائه الوجود المصدري في الكل عين الحقيقة ولا يستلزم ذلك وجوب دوات الممكنات كما اشتهر من ان
 عين الوجود بشي يستلزم وجوبه لان الوجود لما كان عين الذات والذات نفسها مفتقرة الى جعل الجاعل ومجولة جلا بيطا
 فالوجود الذي هو عين الذات مفتقر الى جعل الجاعل با جعل السيطر وانقار الذات الى الجاعل هو بعينه انقار الوجود اليه و
 مجولية الذات هي مجولية الوجود و ما يلزم من ان جعل الذات على نفسها اولى بدبي بخلاف جعل الوجود عليها فالوجود غير الذات
 ساقط فان البدئية النظرية تختلف باختلاف العنوان فرب حقيقة يكون جعلها على شيء بعنوان نظريا بعنوان آخر بدبيا فلا
 يلزم من ذلك مغايرة الوجود للذات الا ترى ان الوجود عند عدم عين الواجب تعالى مع ان كونه تعالى عين الوجود ليس يتناول
 يحتاج في اثباته الى الدليل واما ما لم ين من ان جعل الذات على نفسها لا يحتاج الى جعل الجاعل بخلاف جعل الوجود عليها فتعرف
 جوابه في الدرس الا في انشائه تعالى فانتظر اذ اتفقت ما ذكرنا والفتت بان مصادق الوجود في اكل نفس الهية بلا زيادة امر
 عليها وانضمام صفته اليها فتنقبت بكثير من المطالب العالية منها ان الهيات مجولة جلا بيطا ومنها ان الشخص ليس امر
 منضم الى الهية فانه مساوق للوجود ومصادقه هو مصادق الوجود ومصادق الشخص ايضا نفس الهية فالهية كما انها باه الاشتراك
 بين الافراد كذلك هي باه الانشائية بعينها ونزاد المكان ما يتوخش عنه الاذ بان القاصرة لكنه الحق كما سمي في مضاف في نفسه
 انشائه تعالى ومنها ان الهيات الموجودة في الخارج يستحيل حصولها وارتسامها بانفسها في العقل فانها لما كانت بانفسها مضافا
 للوجود والخارجي لا يستقل بحال ان ينسج عنها في ظرف من ظروف الواقع واتفق ان يكون بنفسها مصاديق للوجود والذات في الغير
 استقلال منها اذ لا يجوز ان يكون فرد من الطبيعة الجوهرية قائما في موضوع بل في محل لان القيم والحلول نحو الوجود ومصادقه
 نفس حقيقة الحال بلا زيادة امر عليها فلا يكون فرد من الطبيعة الجوهرية حال في محل كانت الطبيعة الجوهرية مصادقا للحلول والقيم فلا
 يكون طبيعة جوهرية فاستظهر ذلك فانه سينفك في كثير من المواضع قوله ومطابق الحكم بمصادقه نفس فقر الهية اعلم ان التقدير
 وانفعالية ليس معنى زائدا على نفس الهية اذ لو كان معازا لها عليها كان منضم اليها فيكون متاخرا عن الوجود لا مصادقا بل للثبوت
 حجة عن انشائه انشائه الوجود ومصادقه هو نفس الهية سواء كانت نفس الهية واجبة ومجولة فالوجود الحقيقي اعني مصادق الوجود
 المصدري عين الهية في اكل والفرق بين الواجب الممكن ان الحقيقة الواجبة غير مجولة بل متفردة بنفسها والهية الممكنة مجولة جلا

بسيطاً متقرة يجعل الجاعل اياها المهيئة المتقرة كما انها مصداق للوجود لا بحيثية زائدة منصفة اليها كذلك هي نصف من انفسها
 لذاتها بها لا بحيثية منصفة اليها بل لافرق اصلاً وان كان الوجود وسطاً للمهيئة بالوجود مجموعاً لان جعل المهيئة اذ جعلها عبارة عن جعل
 اذ تحققها بمحقق مصداقاً كما كذلك ذاتيات المهيئة حطاً للمهيئة بها مجموعاً لان جعل المهيئة اذ جعلها عبارة عن جعل مصداقها
 تحققها بمحقق مصداقها وبالمهيئة فلا فرق بين الوجود والذاتيات في هذا الحكم اصلاً فان المهيئة المتقرة كما انها مصداق لكل لذاتها
 بلا امر اذ كذلك هي مصداق لكل الوجود من دون ان تدعى كما لا تستطرق في كونها مصداقاً للذاتيات بعد التقرر كذلك لا تستطرق في
 كونها مصداقاً للوجود بعده واما اذ المتيقز فكما انها ليست مصداقاً للوجود كذلك ليست مصداقاً للذاتيات فنتبها للوجود الى المهيئة
 الانسانية هي كنسبة الانسانية الى المهيئة الانسانية من دون فرق اصلاً ولذا احكمنا بعينية الوجود والمهيئة وما يلحق من ان كل الذات
 على نفسها او على ذاتياتها عليها لا يحتاج الى جعل جاعل بخلاف محل الوجود عليها ففي غاية السقوط ولا معنى لاحتياج محل شيء على
 شيء الى جعل جاعل الا احتياج مصداق المحل الى مصداق محل الذات والذاتيات ومصداق محل الوجود واحد وهي الذات الكلية
 المحتاجة الى جعل الجاعل فلا معنى لكون محل الذات والذاتيات غير محتاج الى جعل جاعل احتياج محل الوجود اليه مع وصدة مصداقها
 ومن العجب العجيب ما قال صاحب الاقناع الامين وان لم يكن بدعاً منه في فروع ذلك الكتاب بعد ما ذكر ان ليس الوجود حقيقة الا
 نفس الموجودية بالمعنى المصدري اى صيرورة نفس المهيئة في طرف لا معنى نخيم الى المهيئة اذ يتزع منها وانه ليس في ظرف الوجود
 الا نفس المهيئة ثم اقتل بضرب من التحليل ينتزع منها الوجودية والصيرورة المصدرية ولصعيقها بها وكليها عليها على ان مصداق
 المحل مطابق الحكم نفس المهيئة بحسب كل لفظ لما امرنا باليقوم بها فيصير المحل قال فان توهم ان الامراف قد اشبهت محل الذاتيات من حيث
 ان مصداق المحل مطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرضيات اللائقة قيل تفصيل عن ذلك بان ذات
 الموضوع هناك بنفسها يتقل بمصداقية محل مع غزل النظر عن اية حيثية كانت غير اياها محل الوجود فمصداق نفس ذات الموضوع
 لكن ليس حيث هي بل باعتبارها على علته لها فاذ اعرفت بصيرورة او برهان صح محل الوجود قطعاً وارجو بعد الى الحكم بها شأناً قريب
 انما المهيئة عليها فتعرف ان باب مصداق المحل تتحقق فيحكم بصحة المحل فلا ان ترتب الاثار مصداق المحل ايضا كما ظن فقد فارق محل
 الذاتيات من تلك الجهة انتهى وبذلك الكلام مع طول الرجوع الى طائل فانه ان اردنا استقلال ذات الموضوع بمصداقية محل الذاتيات
 مع غزل النظر عن اية حيثية كانت غير بان ذات الموضوع المتقرة مستقلة بمصداقية محل الذاتيات من دون انفصام اية حيثية
 غير اياها بل لم يكن ذات الموضوع المستقلة من دون انفصام حيثية غير اياها بل لم يكن ذات الموضوع المتقرة من دون انفصام
 حيثية غير اياها مستقلة بالمصداقية محل الوجود واليها بلافراق وان اردنا ذات الموضوع متقرة كانت ولم تكن مستقلة بمصداق
 محل الذاتيات دون محل الوجود فذلك صريح البطان فانه ما لم تقرر ليست ذات انفصلا عن ان يكون مصداقاً لمحل الذاتيات ولما

قوله اما على الوجود فمصادقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فان اراد به اعتبار جاعلية العلة قيد
 في مصادق الوجود فذلك باطل لانه لو كان قيدا في مصادقه كان ضمنا الى قد يطل فيما سبق وان اراد به ان اعتبار جاعلية العلة
 حثية تعليلية لمصدق الوجود فان اراد به ان مصادقه المصادق في الواقع فلا يخفى ان اعتبار جاعلية العلة ليس علة لمصادقة
 المصادق في الواقع بل علة مصادقية لمصدق الوجود في الواقع هي ذات الجاعل للاعتبار جاعليته والمصادقية ليست امران بل على نفس
 المصادق حتى يتصل الى علة وادارة المصادق وذات الجاعل كما انها علة لمصدق الوجود كذلك هي علة لمصدق الذاتيات او
 مصادقها نفس الالهية المتقررة لا غير الجاعل علة لها بلا شبهة فلا فرق بين مصادق الوجود ومصدق الذاتيات في هذا الحكم و
 ان اراد ان اعتبار جاعلية العلة علة لمصادقية المصادق في لحاظ الملاحظة كانه حثية لحاطية كما يدل عليه قوله فاذا عرفت بضرورة
 ادريان صح محل الوجود قطعاً فان تفرغ صحة محل الوجود على تعرف جاعلية الجاعل انها هي في لحاظ الملاحظة واما في الواقع فتصوّر محل
 الوجود انما تفرغ على نظر الالهية المتفرغ على تحقق الجاعل لا على تعرف جاعليته فذلك ايضا باطل اذا اعتبار جاعلية الجاعل لا يصح ان يكون
 علة لمصادقية المصادق في لحاظ الملاحظة ايضا اذا الوجود يتفرع عن الموجودات ولصدق عليها عند اصحاب النجاة الاتفاق الناتج من الجاعل
 على الاطلاق ايضا باعتبار جاعلية الجاعل ليس علة لمصدق الوجود وانما تفرغ عن شيء في لحاظ الملاحظة ومن المستغنى ايضا على ان كون
 اعتبار جاعلية الجاعل علة لمصادقية مصادق الوجود في لحاظ الملاحظة لا يصلح فارقا بين مصادق الوجود وبين مصادق الذاتيات
 في الواقع وفي الكلام اما قوله ربما يقود الى الحكم بها مشادة ترتب ثا الالهية عليها فيعرف ان ما هو مصادق المحل متحقق فيمكن ان يمتثل
 فان اراد بمصدق المحل نفس الالهية المتقررة فلم ان مشادة ترتب الاثار ما يعرف بتحقيق ما هو المصادق اعني الالهية المتقررة لكن
 الالهية المتقررة هي مصادق محل الذاتيات ايضا وان اراد به الالهية المتقررة مع اعتبار جاعلية العلة فقد عرفت ان مصادق الوجود يمتثل
 فيه باعتبار جاعلية العلة ولا الحكم بصحة محل الوجود وتفرغ على معرفته جاعلية الجاعل حتى يكون حثية جاعلية الجاعل حثية لحاطية واما قوله ان
 ترتب الاثار لمصدق المحل ايضا فان اراد به ان مصادق المحل في الواقع ليس هو ترتب اثار فذلك مسلم لان مصادق المحل في
 الواقع هي نفس الالهية المتقررة وترتب الاثار تفرغ عليها متاخر عنها لكن اعتبار جاعلية العلة ليس مصادق المحل لان هذا الاعتبار
 ايضا متاخر عن الالهية المتقررة للمجول ضرورة ان الجاعلية متاخرة عن التسميم فان قيل انه اراد باعتبار جاعلية العلة نفس ذات
 العلة وهي غير متاخرة عن ذات المجول المتقررة قلت ذات العلة وان لم تكن متاخرة عن ذات المجول لكن غير متاخرة في مصادق
 الوجود لمصدق الوجود هي نفس الذات المتقررة للمجول ونعم ذات العلة علة لمصدق الوجود اعني ذات العلول وهي كما انها
 علة لمصدق الوجود وكذلك هي علة لمصدق الذاتيات وليست ذات العلة مصادق المحل الوجود على ذات العلول او متاخرة في
 المصادق وان اراد ان مصادق المحل اي علة صدق المحل في لحاظ الملاحظة ليس هو ترتب الاثار فذلك مسلم فان الذين

ان الاصل ترتيب الامار على الماهية حكم بانها موجودة سواء اعتقدنا بها مجموعته وترتب الاثار عليها بجعل الجاعل اياها موقعا ان ترتب لاشياء
 بنفسها لاجل كماله حسب النجى والاتفاق وباجل كمال هذا القائل لا يستحق ان يصغى اليه فضلا عن ان يقول عليه سياتي فيما
 انشأ الله تعالى ما يزيد تفصيحا ويذكر الحق كشفا وتوضيحا واصل الصفة ومولى الحكمة قوله كانت الماهية التي هي مصداق الحكم فيها راجعة
 الى حقيقة تعليمية هي كون الذات صادرة عن الجاعل اعلم ان لفظ المصدق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق ونشار الانتزاع
 كما يقال الماهية المتقررة مصداق للوجود ومصدق للذاتيات وهو بهذا المعنى يباين الحكمي عنه والثاني على الصدق والمعنى الثاني يحتمل
 معنيين الاول على الصدق في الواقع والثاني على الصدق في كماله لا لاخط الاول منهما اللفظ يحتمل معنيين الاول ان يراد به الصدق
 مطابقة الحكمي عنه فانه على المصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى وثانيهما ان يراد بهما موعلة لمطابق الصدق
 اي الحكمي عنه فان ما موعلة لتحقيق الحكمي عنه علة لصدق الحكاية البتة فاذا امكننا بان الماهية موجودة فصداق الوجود بالمعنى الاول و
 بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اعني فاشار الانتزاع وعلة الصدق بمعنى المطابقة هي نفس الماهية
 المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس انشراحا راد عليها كما عرفت للمصدق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين هو جاعل الماهية واما
 المصدق بمعنى علة الصدق في كماله لا لاخط فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شئ في كماله لا لاخط سواء كانت علة له في نفس الامر لا في
 فاشارة ترتيب الالزام وعرفه علة الماهية علة لصدق الوجود في كماله لا لاخط وبما يجوز ان يكون صدق الوجود على ماهية ما في كماله لا لاخط
 ضروريا غير معطل لجله واذ تحقق فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدق في الكمال نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها
 سواء كانت الماهية واجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود الواجب ليس له علة ومصدق الوجود الاسكاني مجعول ومعلول بالافرق
 لا يستقيم لانه لا يتحقق المصدق بمعنى علة الحكمي بما للوجود في الواجب وتحقيق المصدق بذلك المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان
 يكون بين مطابق صدق الوجود في الواجب وبين مطابق صدق في الممكن فرق الابان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها
 الابان يكون المصدق في الاول نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني الماهية المتقررة مع امرا عليها فاذا كان لافرق بين
 الوجود الواجب والوجود الجوازي الابان في الثاني يتحقق المصدق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين ايضا وفي الاول لا يتحقق
 المصدق بذلك المعنى واما المصدق بمعنى علة الصدق في كماله لا لاخط واما اعتبار المعبر فيجوز ان يتحقق في القميتين او يجوز ان يكون
 انتزاع الوجود من الواجب الاذعان لصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انتزاع الوجود من بعض الكمالات الاذعان
 بصدق الوجود عليه بوسط واما الفرق بين مصداق الوجود في الكمالات ومصدق الذاتيات فيها غير معطل اصلا لان المصدق
 بمعنى مطابق الحمل احد فيها والمصدق بمعنى علة الحكمي عنه متحقق فيها لان مطابق حملها وهي نفس الماهية مجموعته البتة والمصدق
 علة الصدق في كماله لا لاخط يجوز ان يتحقق فيها وذلك اذا كان ثبوت الذاتيات للذات نظريا فان ذلك غير مستلزم لكون ثبوت

الوجود لها الية نظر ما يجوز ان لا يتحقق فيها ذلك اذا كان كلا الشئتين ضروريا اذا تقر هذا فيقول قد عرفت ان الفرق بين الية
الواجبة والية الممكنة في كونها مطابقين لحل الوجود فشا من لا تنزاعه غير معقول وانما الفرق بينهما يتحقق المصدق بمعنى علة مطابق
اكمل في الية الممكنة وعدم تحققه في الية الواجبة واما حثية الاستناد الى الجاعل الصدور عنه فهي لا يمكن ان تكون مصداقا للوجود
بمعنى مطابق صدقه ولا ان تكون خبر من مطابق صدقه والارم تقدم هذه الحثية على الوجود لان المصدق وجزء لا محالة مقدم
على المصدق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس الية المقررة بلا زيادة امر عليها ولا يمكن الية ان تكون مصداقا
للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علة هي ذات الجاعل لا تلك الحثية نعم يتل ان يكون تلك الحثية علة لصدق الوجود
في لحاظ الالفاظ فكلام الشارح في هذا المقام لا يدل عن مسالة فانه ان اراد بالمصدق في قوله فانه لو كانت الحثية التي هي مصداق
الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل اذ المصدق بمعنى مطابق الصدق نفس الية بمعنى علة مطابق الصدق ذات
الجاعل لا حثية كون الذات صادرة عن الجاعل فانه متاخرة عن الوجود وان اراد بالمصدق علة الصدق في لحاظ الالفاظ
لكن لا يستقيم قوله مصداق الحكم هناك نفس تجزير الحقيقة المقررة بالذات لانه ان اراد بالمصدق ههنا مطابق الحكم لم يتم البقاء
بين العليتين وان اراد به علة صدق الوجود في لحاظ الالفاظ فيجوز ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في لحاظ الالفاظ
حيثية اخرى سوى تجزير الحقيقة المقررة بعمل مقصوده ما ذكر من ان مصداق الوجود في الممكن يحتاج الى العلة متقرر بها ومصداقه
في الواجب يستغن عن العلة متقرر بنفسها وعبر عن الاول بان المصدق حثية تعليلية وعن الثاني بان المصدق نفس تجزير الحقيقة
والامر سهل في العبارة بعد وضع المقصود قال بعض اشراح كون مصداق حل الوجود في الممكن ذات من حيث الاستناد الى الجاعل
باطل لان حثية الاستناد بالاعتمادية او تعليلية وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحثية التقييدية اما انضمامية او انتراعية وكل
منهما لا يجب سبق الوجود عليها لان وجود الصنف فرع وجود الموصوف مع ان مفهوم الاستناد الية من العوارض ومصداقه نفس الذات
واما الثاني فلان في الحثية التعليلية يشترك الذاتيات والعوارض كيف والانسان ما لم يصدر عن الجاعل فليس بان ان الحثية ان
في كذب الموجدات باسرها قبل صدوره عن الجاعل فقولنا الانسان حيوان حادث وكل حادث فله محدث انتهى ولا يرب عليك
ان ما ذكره في البطل اشق الثاني انما يدل على تحقق الحثية التعليلية في صدق الذاتيات على الذات الية الاعلى انتفاها في صدق
الوجود كما هو معناه كما لا يخفى قوله فيكون الوجود نفس ذات اعلم ان معنى غنية الوجود بشئ ليس هو ان الوجود لمصدرى عنه لا معنى
مصدرى انترجي لا يصح ان يكون عينا لشئ من الحقائق بل معنى غنية الوجود بشئ ان مصداق الوجود المصدرى ونشأ انترج
نفس ذات الشئ بلا زيادة امر عليها وقد عرفت ان مصداق الوجود في كل شئ ممكنا كان او واجبا نفس ذات بلا زيادة امر عليها
انترج غنية الوجود للذات الواجبة على كون مصداق الحكم هناك نفس تجزير الذات المقررة بنفسها كما وقع من الشارح لا يدرك

وجه كون صدق الوجود في الممكن مجعولا لا يستلزم ان يكون الوجود دائما عليه بمعنى العينية بالمعنى الذي ذكرناه فان صدق
 الذاتيات بل الذات في الممكن ايضا مجعول ولا يلزم من ذلك زيادة الذات والذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من
 ذلك زيادة الوجود عليها والاصطلاح على ان معنى عينية الوجود هو ان لا يكون لمصادقه علتة يرفع النزاع في عينية وجود
 الواجب وزيادة اذ هذا المعنى من العينية لا ينكره احد لان ظاهر معنى الواجب **قوله** نمذه الذات هي الواجب بالذات
 احرز بعن الواجب بالغير واما قوله والاولى الممكن بالذات فلفظة بالذات ليست للاحرز بل هي لبيان الواقع ولرعاية
 المتابعة مع الواجب بالذات اذ لا يمكن بالغير **قوله** فالوجود في الواجب عين ذاته اختلف المتكلمون والحكام في زيادة
 الوجود وعينية فذهب عامة المتكلمين الى زيادته في الكل اي في الواجب والممكن جميعا وذهب متفوقهم وبم الاشاعرة الى ان عين
 في الواجب والممكن جميعا وذهب الفلاسقة الى ان عين في الواجب زائد في الممكن وقد اضطربت كلمات القوم في بيانهم
 فلفظ كل ما تنتم تحتهم ينقص فبما هم في مختلفون فنقول نعم صاحب الافق المبين آخذ من كلام المحقق الدواني في
 الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى هو ان فاشا لنزاع الوجود المصدري ذاته تعالى من دون حثية اصلا
 لا تعليلية ولا تقييدية فله الشارح جريا على عادة وقد علمنا ك فاده في الدرس السابق وكلام المحقق الدواني في كتبه مضطرب
 فذهبهم من كلامه في الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود له تعالى هو انتفاء الحثية التعليلية في نزاع الوجود وعنه سبحانه حيث
 قال في المعنى العام المشترك فيهن المعقولات الثانية وهو ليس عيناً شئ حقيقة نعم صدق على الواجب ذاته بذاته وعلى
 الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمجول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا لنزاع المجعول الممكن
 ذاته من حثية مكتسبة من الجاعل وفي الواجب ذاته بذاته انتهى وفي الحاشية الجديدة ما يدل على ان ذاته تعالى فرد من الوجود
 المطلق وهذا هو المعنى بالعينية وفي حشره لبيك كل النور ما يدل على ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم
 بشئ اصلا لا بالواجب لانه عينه لا بالممكنات واطلاق الموجود على الممكنات لا يستلزم قيام الوجود بها كما ان اطلاق الشمس
 على الماء الموضوع في الشمس لا يستلزم تمام الشمس به فانظروا الى اضطراب كلامه في هذا المقام مع ان في كل مقال من مقالاته تجللا
 انا في الاول فلما عرفت واما في الثاني فلان الوجود المطلق ليس له فرد سوى المحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود
 المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعني حصته امر اعتباري لا يصلح ان يكون عيناً حقيقة من الحقائق كما اعترف هذا المحقق في
 اول انقلبه عنه وكيف يمكن ان يكون الواجب تعالى فردا لما لا وجود له في الخارج واما قال في الحق في دفع هذا الاشكال من انه
 لا يصح ان يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فردا منه لان الشئ والممكن مع كونهما من المعقولات الثانية
 صا وقان على الموجودات الخارجية ليس شئ لان الشئ والممكن من المفهومات المشتقة فيمكن ان يتحد مع الموجودات الخارجية

اتحادا بالعرض فيصنفها بخلاف الوجود واما في الثالث فلان اطلاق الوجود على الممكنات اطلاق حقيقي بلابرية واطلاقه على
 حقيقة على شئ لا بد من قيام مبدء الاشتقاق بذلك الشئ فلا بد من قيام الوجود بالممكنات حتى يصدر عن الوجود وقيل صدق
 الوجود على الممكنات على صدق الشمس على المارق قياس مع الفارق لان اشتقاق الشمس عن الشمس اشتقاق جعلي بخلاف
 اشتقاق الموجود من الوجود فبمبدء الشمس هي الشمسية لا الشمس ولانهم ان الشمسية غير قائمة بالمارق وسياق تمام الكلام في ذلك
 انشأ الله تعالى ويلج من كلام بعض ان في الواجب ثلثة وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري
 المطلق والثالث حصه الوجود المصدري المطلق وهما زائدان عليه تعالى وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط فالمراد
 بعينية الوجود له تعالى عينية المعنى الاول واورد عليه انه يلزم من هذا ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي هو عينه
 وحصه الوجود المصدري وهو باطل بدهية واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الاول دون الثاني لانه اعتباري ورد بان المعنى
 لقيام المبدء مع عدم صدق اشتق فكيف لا يكون قيام حصه الوجود به تعالى مناطا لصدق الوجود عليه سبحانه واجيب بان معنى
 اشتق امر إجمالي بسيط يرجع الى ما ترتب عليه آثار المبدء بمعنى الاسود ما ترتب عليه آثار السواد ومعنى الموجود ما ترتب عليه آثار الوجود
 لكن اشتق على نحوين الاول المشتق الذي يترتب الآثار على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدء الاشتقاق به كالا سواد فان
 ترتب الآثار على ما صدق عليه لاسودانها هو قيام السواد به والثاني لا يكون كذلك بل يترتب الآثار على مصداقه منفردة
 بلا قيام المبدء كالموجود بالقياس الى الواجب اذ ترتب الآثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الوجود عليه
 نفس ذاته لا قيام الوجود المصدري او حصته به وتوهم صدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى
 هي عينية مفهوم الموجود بمعنى ان ذاته هي الموجود المعري عن المابية بخلاف الممكنات فانها ما هييات موجودة فالواجب موجود
 بعث شئ موجود وهو توهم فائدة ان اراد بالموجود المفهوم المشتق بالاشتراك في القول كما عينا لذلك الحق الواجب فصرى لبطان ان اراد بصدق
 هذا المفهوم فاذا ان الواجب لشي صدق عليه هذا المفهوم وهو خلاف منه بيه ايضا لا يتقي على هذا التقدير فرق بين الذات الواجبة وبين الذات
 الممكنة فانه كما ان الذات الواجبة مصداق لهذا المفهوم كذلك الذات الممكنة فاقترن بينهما يكون به الموجود عين الواجب دون
 الممكنات فان فرق بان صدق الوجود على الواجب تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تقييدية بخلاف صدق على الممكنات
 رجوع كمال العينية الى انتفاء الحيثية كما قلناه عن المحقق الدواني اولاً وقد شد هذا القائل النكير على المحقق في هذا القول وتحقيق
 على وجه يطغى شأنا الاولهم ان الوجود يمكن ان يلاوه معنيان الاول المعنى المصدري والثاني مثله انشأ الله الاول ليس
 شئ من الحقائق اصلا والثاني عين الراجح على رأي الحكماء وعين الممكن ايضا على مذنب اهل الحق فذهب الحكماء هوان
 الوجود الحقيقي نفس ذاته و آثار الوجود مترتب على نفس الذات الحق ويسمى هذا المعنى وجودا حقيقيا وقد عبر عنه لفرد الوجود والمصداق

ايضا وبغير الحصة فمن قال انه تعالى فرد الوجود المطلق اراد به المعنى لاحقة قد صرح المحقق الدواني في موضع من مشاجراته مع
 معاصره بالفرق بين فرد الوجود وحصة بما حاصله ان فرد الوجود المصدري الذات التي يكون مشارا لانتزاعه وكذا من قال ان
 الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا لم يرد بالوجود المعنى المصدري ضرورة ان قيام المعنى المصدري
 بنفسه عدم قيامه بشئ كلاهما يهدي البطلان بل اراد الوجود الحقيقي بقوله قائم بنفسه غير قائم بشئ وصدق الموجد المشتق من الوجود
 الحقيقي على الكمالات من قبيل صدق الشمس على المار الموضوع في الشمس فكما ان صدق الشمس على المار انما هو لاجل نسبة بينه
 وبين الشمس كذلك صدق الموجد المشتق من الوجود الحقيقي انما هو لاجل نسبة بين الكمالات وبين الواجب تعالى كالمشتق
 من الضور الحقيقي مضي بمعنى انه ضرور قائم بنفسه ما سواه انما هو مضي لاجل نسبة بينه وبين الضور الحقيقي وكذا ينبغي ان نفهم من
 قول المحقق في اول ما نقلنا عنه الا ان الامر الذي هو مبدا لانتزاع المحمول الى آخره يعني ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدا
 لانتزاع الوجود المصدري في الكمالات ذواتها من حيث الاستناد الى الجاهل وفي الواجب ذاته بذاته فالوجود الحقيقي حقيقة
 اذن بنفس ذات الواجب وموجودية الكمالات انما هي من جهة استنادها وانسابها اليه فذلك لان كلام المحقق بعد التامل غير
 مضطرب ان كلماته متطابقة والحكايات متخالفة في بادي الرأي وينطبق عليه ايضا ما نقلنا عن بعض من ان في الواجب ثلثة وجودات
 واحدة هي عينه وفي الكمالات وجودان فالحق ان مذهب الحكماء هو ان الواجب وجود خاص حقيقي قائم بنفسه والمعنى المصدري
 زائد عليه تعالى ينتزع عن نفس ذاته الحق لكن الفرق بين الواجب الممكن في هذا الحكم ما لا وجود له فان الهية الكملة ايضا وجود
 حقيقي اى مشار لانتزاع الوجود المصدري وهو زائد عليها منتزع عن نفسها والفرق بان الحقيقة الكملة مجعولة والحقيقة الوجودية
 ليست كذلك لا يجدي فيها نحن فيه نفعاً اذ ذلك لا يزيد على بيان معنى الامكان والوجود والعقل بان صدق الوجود على
 الكمالات انما هو لاجل نسبة بينها وبين الواجب ان اريد بالوجود ما هو من شأنه لانتزاع الوجود واريده بالنسبة بين الكمالات
 والواجب نسبة المجعولة والجاهلية فهو صحيح لكن ليس صدق الوجود على الكمالات من قبيل صدق الشمس على المار فان الهية
 الكملة نفسها مشار لانتزاع معنى موجودة حقيقة بخلاف المار فانه ليس نفسه مصداقا لشمسية وهذا ظاهر من الاصول التي سلفت
 وان يدعى بالوجود معنى آخر فليتم تصور حتى ينظر فيه ثم يهنا اشكال وهو ان الوجود المصدري لو كان زائداً عليه تعالى لم يكن له بد من علته
 وسبب قيل ان يكون علته غير الذات والا لزم الامكان ولا نفس الذات والا لزم تقدم الذات عليه بالوجود وهو باطل ولولم
 يكن زائداً عليه لزم ان يكون الواجب معنى اعتباريا والواجب ان الامر الزائد على الذات يصور على نحوين الاول ما يكون له
 وجود غير وجود الذات وتقرر مغاير تقرر بما والثاني ما يكون تقرر بنفس تقرر الذات فالاول يحتاج الى علة البتة سواء كانت
 الذات واجبة او ممكنة والثاني لما كان تقرر بنفس تقرر الذات كان تابعا للذات فاكانت الذات واجبة كان ذلك الامر

انما يخرج من تحت الى علته اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدرى الذى
 هو راد على الذات من القبول الثانى فلا يجب ان يكون له فى كونه راد على الذات الواجبة من علته وفى كونه راد على الممكنات
 من علته غير علته ذاتها واستران تقررا لا تنزعيات فى الواقع هو تقررنا شيئا وفشار الوجود نفس الذات فتقرره هو تقرر
 فالذات اذا كانت واجبة كان تقرر الوجود الذى هو تقرر الذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود مجعولا بعين
 تقرر الذات فان قيل فما حال مفهوم الوجود قلت حال الوجود سواء سواء كان للوجود نحو من التقرر الاول
 التقرر الذى هو تقرر النشار و حاله حال النشار فان كان النشار واجبا كان هذا التقرر للوجود واجبا وان كان النشار مجعولا كان
 هذا التقرر مجعولا وبالجملة بين هذا التقرر وبين النشار وصلة بحيث فى الواقع وانما التغاير فى ملاحظة العقل والثانى تقرره بعد
 الانتزاع فى الذهن وهو مغاير لتقرر النشار متاخر عنه وهذا التقرر معلول لهبته سواء كان انتزاع منه واجبا او ممكنا كذلك لمفهوم
 الوجود ايضا نحو ان من التقرر الاول تقرره الذى هو تقرر مصداقه و حاله حال تقرر المصدق فان كان المصدق واجبا كان
 هذا التقرر من مفهوم الوجود ايضا واجبا وان كان الممكن كان الثانى تقرر هذا المفهوم بعد الانتزاع فى الذهن وهو مغاير لتقرر
 النشار متاخر عنه وهذا التقرر معلول سواء كان المصدق واجبا او ممكنا فان كان الوجود مجعولا بالاول من التقرر ليس متاخرا
 عن تقرر الذات بل تقرر الوجود هو تقرر الذات كذلك تقرر الوجود بالثاني ليس متاخرا عن تقرر الذات وكان تقرر
 الوجود بالثاني متاخرا عن تقرر الذات كذلك تقرر الوجود بالثاني متاخرا عن تقرر الذات ومن البعد ما تجشمه صاحب
 الافاق اليين حيث قال الوجود المطلق معنى مصدرى لا يؤخذ من مبدى المحمول قائم بالموضوع انفسا ما او انتزاعا بل من نفس
 ذات الموضوع المحبولة بجعل الجاعل اليها ما واما فى القىوم الواجب بالذات فمغايرة انتزاع الوجودية بالفعل مناط صدق حل
 الوجود ونفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات ونسبة الوجودية المصدرية اليها نسبة الانسانية الى ذات الانسان مثلا وكون
 المصدرى الانتزاعى متاخرا عن ترتيب نفس الذات لا يعصم كون مفهوم المحمول بالوجود متحققا فى تلك المرتبة كما ان المعنى المصدرى الانتزاعى الذى
 هو الانسانية الحيوانية متاخرا عن نفس الانسان والحيوان مفهوم المحمول الذى هو الانسان الحيوان متحقق فى مرتبة لهيئة من حيث هو
 لان العقل يحكم بان الانسانية والحيوانية المتشقة اخر ليس مطابقتها وانتزاعى عن الانفسات الانسان والحيوان بالجملة فطابق معنى المصدرى
 نفس ذات الموضوع بذاته وان لم يكن ذلك المعنى متحققا مع الموضوع فى مرتبة هو برزائه بل يكون متخرجا آخر لكن من نفس
 الذات فصدق حل الوجود المطلق على الواجب تعالى نفس ذاته بذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاته كما ان مصداق لكل
 الممكنات هو نفس الذات من حيث الصدور عن الجاعل لاجتيه تقوم بالذات انتهى مخصا وانت تعلم ان الفرق بين الوجود
 المصدرى ومفهوم الوجود يكون الاول متاخرا عن مرتبة الذات وكون الثانى متحققا فى تلك المرتبة مما لا يعقل اذ قد

بينا ان كليهما تخوّن من التقرّر الاول تقرّر بما الذي هو تقرّر المصادق وهما في هذا التقرّر غير متاخرين عن المصادق
 المصدق بل تقرّر المصادق هو تقرّرهما والثاني تقرّرهما بعد الاستراع في الزمن وكلها بما يجب في التقرّر متاخران عن
 الذات التي هي المصادق والمصدق وقياسه الوجود على الانسانية والوجود على الانسان والكان صحيحا في الواقع لكن لا يصح
 على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجدي في بيان الفرق بين الوجود والوجود شيئا لان الانسانية بوجودها الذي يستترع
 متاخرة عن نفس ذات الانسان المتقرّرة والما تقرّر بنفس تقرّرات الانسان غير متاخر عن نفس ذات المبتدئة وكذلك
 مفهوم الانسان بوجوده الذي يستترع متاخر عن نفس ذات الانسان المتقرّرة وان لم يكن متاخر بتقرّره الذي هو نفس تقرّر
 ذات الانسان ثم قل هذا القائل الوجود اطلق انما كان مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن لذات متقرّرة الاجعل
 الجاهل وكانت الذات المتقرّرة هي مطابق الحكم بالوجود وكانت الحيشية التي هي مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون
 الذات صادرة عن الجاهل بخلاف ما هو متقرّر في ذاته بنفس ذات فانه بنفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومطابق الحمل من غير
 قيام وجوده او اقتضائه لمصدق الموجود عليه انتهى وانت تعلم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقرّرة الاجعل الجاهل
 وكون الذات المتقرّرة هي مطابق الحكم بالوجود جازان يكون الوجود اطلق مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته والاربع سلب
 لنفسه عنه في مرتبة ذاته اذ مطابق الحكم يكون الشيء نفسه ذات المتقرّرة وليس للممكن ذات متقرّرة الاجعل الجاهل كما ذكره في الوجود
 بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم بوجود الذات المتقرّرة وعدم كون الممكن ذاتا متقرّرة الاجعل الجاهل سلب الوجود عنه
 حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتياته عنه حال عدمه مع ان هذا القائل قد اعترف فيما قلنا سابقا بان نسبة
 الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة الممكنة اليه تلك النسبة
 فلا يصح تجويز سلب الوجود في مرتبة ذات الممكن كما زعموا ولا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة الممكنة بل هي
 مع امرائهم عليها وقد سبق لطلالته والمحب انه قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هي الذات المتقرّرة وقد صرح في ذاتي المسبين
 بان التقرّر والفعيلة اسمان لنفس الماهية ومع ذلك يجوز سلب الوجود عن الممكن في مرتبة ذاته وهو ثابت ظاهر نبدأ وليعلم ان ما ذكره
 من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح على رايه ان
 الوجود معنى مشترك بين الموجودات فاذا كان نسبة الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود
 كاشفا عن انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو مذموب صوفية الكرم بوجه اعمد في دار السلام وهذا القائل بما راجع عن بقصور
 هذا المعنى وتخييله فضلا عن حقيقة وتخييله امدولى التوفيق وهو البهاوي الى سوار الطريق قوله اذ هو بذاته مبدل لا تتراعى لتفصيل
 الحيشية لكونه سبحانه بذاته مبدل لا تتراعى الوجود معنى على تخييله ان معنى العينية هو انتفاء الحيشية التعليلية وقد عرفت فسادا

قوله لا يصح ان يكون جوبه ذمب المتكلمون الى ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود على ذاته تعالى
 من حيث انها مقتضية للوجود فالشاح يري ان يطل بالذمب ليحقق ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه في اثبات
 العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له علتة فعلته اما غير ذاته تعالى وهو باطل لانه مستلزم لامكان الوجود
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا ونفس ذاته وهو ايضا باطل لما ذكره واطلان الثاني يستلزم اطلان المقدم والمحق ان المتكلمين
 سوى الاشاعرة يرون الوجود اعتبارا اعتقليا ولا يعتقدون انه صفة موجودة منصفة الى الحقيقة في الاعيان وكتب الكلام
 مشحون بذلك ومع ذلك يقولون باشتراك معنى بين الواجب الممكنات وليفرق بين وجود الواجب وبين وجودات الممكنات
 بان وجود الواجب يقتضي ذاته ووجود الممكن ليس مقتضى ذاته فقد تخلص من كلامهم انهم يعتقدون ان الوجود انما حقيقة يتحقق
 موصوفا لا بتقرر زائد على تقرر الموصوف فالوجود في الواقع هو الموصوف لكن تقرر الموصوف منسب الى الوجود بالتحقق ولذلك
 ذمب من سعى من المتكلمين الموجود بالتحقق حالا الى ان الوجود من الاحوال وهذا الاعتقاد صحيح قطعاً اذ قد بطل كون الوجود صفة
 منصفة فان ارادوا بكون وجود الواجب مقتضى ذاته تعالى انه علتة حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود
 تقرر سوى تقرر الذات عند المتكلمين ايضا فلا معنى للعلوية والمعلولية وانما يتصور العلوية والمعلولية في تقررين متغايرين قالوا
 بالعلوية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لاعتقادهم وان ارادوا بان تقرر الوجود انما هو بتقرر
 الذات التي هي مثله فذلك حق لا ريب فيه هو بعينه ذمب الحكماء ودلائل المتكلمين الموردة على اثبات زيادة الوجود عليه سبحانه
 انما تعطل ان مفهوم الوجود غير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعلوم غير المعلوم وكقولهم الوجود مشترك
 والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود معنى واحد بالذمب فلا يختلف احواله حتى يكون عارضا في الممكنات عينا في الواجب الى غير ذلك
 ولا يبعد شي من ذلك بلهم ان مصداق الوجود في الواجب ليس نفس ذاته بل هي مع حثية زائدة فكلام المتكلمين في هذا المقام ليس
 تاما لا للتمنيج **قوله** كما هو سنة اللوازم قد شبه ان لوازم الهيية معلولة لنفس الماهية وان مصداقها نفس الهيية من حيث انها
 مقتضية لها وقرق العالمون بعينية الوجود كالموجب تعالى بين لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى
 الواجب بان اللوازم معلولة للهيية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصداق اللوازم هي الماهية من حيث اقتضاها
 ايها ومصداق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حثية اصلا والحق ان لوازم الهيية امور اعتبارية لا تتحقق لها بنفسها في
 الواقع انما التقرر في الواقع للماهية هي متقررة في الواقع بتقرر تلك الماهية لا بتقرر زائد نعم لها تقرر ذاتي بعد الاتزان مع متغير
 فالتقرر عبا وكذا الوجود امر اعتباري لا يتحقق له بنفسه في الواقع انما التقرر لنفسه والوجود متقرر بعين تقرر المنشأ نعم التقرر ذاتي
 بل لا تنزع متغير تقرر المنشأ فتقرر الاربعه مثلاً في الواقع هو تقرر وجودها وهو بعينه تقرر الزوجية وليس تقرر الوجود او تقرر الزوجية

زائد على تقريره في الواقع بل في الواقع تقريره اذا امتنع هذا التصريف يقول ان كان المراد بكون الماهية علة لازمة بان الماهية
 علة لتقريرها في الواقع بمعنى التقرير الذي هو عينه تقرير الماهية فذلك باطل لا شترامه كون الماهية علة لتقريرها لان تقرير
 للماهية هو عينه تقرير الماهية بلا فرق فان ارى بكون الماهية علة لازمة بانها تشارك في اشتراكها مع الماهية فذلك صحيح لكن الماهية
 تشارك في اشتراكها مع الماهية بالواقع والحققة الواجبة تشارك في اشتراكها مع الماهية المعنى من العلية تتحقق بين الحقيقة الواجبة وبين الوجود
 ايضا فلا وجه للقول بعلية الماهية للماهية وعدم علية الواجب لوجوده وانما هو من ان مصداق اللوازم هي الماهية من حيث
 اقتضائها باللوازم ليس بمعنى لان مصداق اللوازم ونشأ اشتراكها بالماهية بلا حثية زائدة اصلا فلا يكون مصداق
 هي الماهية من حيث اقتضائها باللوازم وانما الماهية مع حثية الاقتضاه هذا يصح البطلان لان الاقتضاه ليس خبر من نشأ
 اشتراك اللوازم ولانه معنى لشي لا يتحقق له الاتحقق تشارك اشتراكه وهي نفس الماهية الملزمة بلا زيادة حثية فنشأ اشتراك
 اللوازم بالحقيقة هي نفس الماهية الملزمة بلا حثية اصلا ولانه لا يعمل اقتضاه الماهية للماهية الا بمعنى كونها تشارك في اشتراكها
 فلو كان مصداق اللوازم ونشأ اشتراكها هي الماهية من حيث الاقتضاه كان الحاصل ان مصداق اللوازم ونشأ
 اشتراكها الماهية من حيث كونها تشارك في اشتراكها باللوازم وبذلك كلام خال عن التحصيل ومن الاضاحك ما قال صاحب في البين
 من ان لازم الماهية انما علة كالماهية هي نفسها المتقرة بالمتقنة لذلك اللازم على ان يكون حالة الاقتضاه مخلوطة بالوجود
 فان الوجود اول ما يتخرج من الماهية المتقرة بالقياس الى سائر الواجبات فالماهية المتقرة هي نفسها مطابق هذا الحكم ومبدأ
 هذا الاشتراك فيكون موجودتها قبل اعتبارها بغير شيء ما هي شيء كان ما هو يلحق جوهر الذات وليس يدخل في قوام حثية
 انتهى وانت وكل من يتحقق الخطاب ثلثان فسادا تخيل بما ذكرنا آفقا وما قوله بان علة كون اللازم للماهية هي نفسها الى آخره
 فلا معنى لادلا معنى لكون الماهية مخلوطة بالوجود والا كونها مصداقا له ونشأ اشتراكه وهي كما انها مصداق للوجود كذلك
 هي مصداق للماهية والماهية المتقرة التي هي مصداق للوجود والماهية واحدة فليس بين مصداق الوجود ومصداق اللوازم
 الواقع تغاير وتعدد فضلا عن ان يكون بينهما تقدم وتاخر فالماهية اذ هي مخلوطة بالوجود مخلوطة باللوازم ايضا فلو كانت مقضية
 للماهية وكانت حين الاقتضاه مخلوطة بالوجود حتى يلزم من ذلك تقدم الوجود على اللوازم كما نعلم كانت حين الاقتضاه مخلوطة
 باللوازم ايضا فيلزم تقدم اللوازم على نفسها وهو عطف باطل وانما قوله الوجود اول ما يتخرج عن الماهية المتقرة فسلم لكن ليس كون الوجود
 اول الاشتراحيات عن الماهية المتقرة لكون الوجود ما هو في مشار التفرع سائر الاشتراحيات حتى يكون مشار اشتراكها الماهية
 من حيث انها قد تفرع عن الوجود ومنها بطل معناه ان الذين يتخرج الوجود عن الماهية المتقرة قبل ان يتخرج عنها
 سائر الاشتراحيات لان الوجود اعرف المعلومات ومنها فهو اقدم في الحصول الذهني واشتراك الوجود من سائر الواجبات لا

ان لا تنزل الوجود مطلقا في تنزيع سائر الانتراعيات حتى يكون الوجود ما عودا في مصداقها على انه لو فرض سلم ان لا تنزل الوجود مطلقا
 في تنزيع سائر الانتراعيات فلا يلزم من ذلك ان يكون مصداق الوجود مقدما على مصداق سائر الانتراعيات لان الوجود يحكي
 عن نفس الحقيقة المتقدمة وبمثل حاكم بان مصداق جميع اللواحق والانتزاعيات يجب ان يكون متقدما في الواقع فاعتقل حكيم بان كل ما
 ينزعه عن شيء فان ذلك الشيء المنزعه منه موجودا في مصداق الوجود فاعتقل حاكم بان يكون تنزيع سائر الانتراعيات عن الماهية بعد
 تنزيع اعتقل معنى الوجود عنها من جهة ملكه باستحالة تنزيع مفهوم عما لا يكون مصداق الوجودا في لا يكون حقيقة متقدمة ومن جهة تعلقها
 ملاحظة ان تنزيع معنى الوجود من حيث ان الوجود عبارة عن مفهوم التفرق في مرتبة الحكاية لا من جهة ان مصداق الوجود يتم
 على مصداق اللزوم وهذا تحقيق قبيح يحتاج في فهمه الى تلطيف القريحة قوله لا ان يقع طابع وجد فوجد علم ان الناس قد خطبوا في هذا
 المقام لا بما صاحبه بل في البين وقد خطب الشارح في اقتدار اثره وهذا في التقليد فلنقص عليك ما قالوا في هذا الباب ثم انفسوا
 جلباب الارتياب عن وجه الصواب فنقول قد استدلل الحكماء على عينية الوجود بالموجب بانه لو كان زائدا على كان معلولا لا ما لا غير
 وهو باطل المستلزم امكان الواجب ولذاته تعالى فيكون ذاته تعالى مقدمة عليه بالوجود يقع طابع وجد فوجد بين الواجب تعالى
 وبين الوجود ويصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود فيكون وجوده تعالى في مرتبة اعلى مقدما على وجوده المعلول فاما ان يكون في انك
 الوجود ان تقديره يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو يهوى البطلان او شغائر ين فيلزم ان يكون الواجب موجودا بوجوه دين بل بوجوده
 شيء غير ماضية وهو ايضا باطل بهتة علماء سياقي وعرض الامام في شرح الاشارات بانه اذا كان وجودا لم يكن زائدا عليه فهو فيهم
 كان قائما به فيكون الممكن قابلا له والقابل يجب تقدمه على المقبول فدلزم عليهم في الممكن ما الزموا المتكلمين في الواجب بالاحتمال
 ان الماهية الممكنة علة قابلة للوجود عند الحكماء كان ذات الواجب علة فاعلة له عند المتكلمين فلو وجب تقدم العلة الفاعلة للوجود
 على الوجود بالوجود وكان عند الحكماء في هذا الدليل زم تقدم الماهية الممكنة على وجودها بالوجود ايضا اذ العلية في كليتها متحققة غاية الامر ان
 العلة في الاول فاعلة وفي الثاني قابلة واجاب عنه المحقق في شرح الاشارات بان كلامه هذا مبني على تصور ان الماهية بثبوتها
 في الخارج دون وجودها ثم الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا في اعتل لا بان يكون
 في العقل منفك عن الوجود فان الكون في اعتل وجوده على بل بان اعتل من شأنه ان يلاحظها واحدا من غير ملاحظة الوجود و
 عدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا عذما فان الصفات الماهية بالوجود مغشاة ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها
 وجود منفرد للوجود وجود آخر حتى يتجما اجتماع القابل المقبول بل الماهية اذ كانت تكونها وجودا واحدا حصل ان الماهية انما تكون
 قابلة للوجود عند وجودها في اعتل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في اعتل فقط انتهى وهذا الكلام بطريقه
 لان معنى النقض ليس ان يعدم المحقق من تصور الناقض ثبوت الماهية في الخارج بدون الوجود لان الناقض غير قائل بل على

تقدير القول بثبوت الماهية بدون الوجود ليس للنقض وجهاً إذ تقدم استصحابات في كون الماهية قابلة للوجود على أن معنى النقص هو
 إخراج الدليل حيث تخلف الحكم فالحصول إذا لم يكن قبول الوجود مشروطاً بسبق الثبوت إذ حاصله أن الدليل يقتضي سبق الوجود للقبول
 الوجود أيضاً مع أنه باطل إلا أن يوجد أن مراده أن كلام الناقض مبني على تصور أنه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ثبوت الماهية
 في الخارج قبل الوجود كما يلزم ذلك من كونها فاعلة وذلك تصور لا يستلزم كذا ذكره مفصلاً ثم أنه اعترض على هذا الجواب بأن الماهية
 إذا كان امرًا عقلياً يكون الصفة أيضاً امرًا عقلياً فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم
 كونها فاعلة لصفة عقلية كما أنها قابلة لصفة عقلية وما يقال من أن الوجود بمعنى الموجودين الماهيات الخارجية وعارض لها في
 الاعتبار الذهني فجاز أن يسمى عقلياً باعتبار أن زيادته على الماهية في اعتبار العقل وإن سمي خارجياً باعتبار أنه عين الماهية في
 الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية وتسمية بالصفة لكونه عرضاً عاماً للماهيات ولا يخار في أن فاعل الموجود الذي هو عين الامر
 الخارجي يجب أن يكون موجوداً في نفس الامر ولا يجوز أن يكون امرًا اعتبارياً كالمهية من حيث هي التي لا توجد إلا في غلبة
 العقل ساقط بل يجب أن مثل ذلك في القابل اليفه فان القابل للوجود بمعنى الموجود الذي هو عين الامر الخارجي لا يجوز أن يكون
 امرًا اعتبارياً بل يجب أن يكون في نفس الامر فالفرق بين القابل والفاعل تحكم وقال صاحب المحاكمات في توجيه كلام المحقق
 أن حاصله أنه إن اريد يكون الماهية قابلة للوجود أنها قابلة له في العقل فلا تخم أنها ليست بتقدمة بل هي متقدمة في الوجود العقلي
 ضرورة أن الماهية تتحقق في العقل ثم يعرض لها الوجود الخارجي وإن اريد أنها قابلة له في الخارج فهو موهوم وإنما يكون ذلك لو كان الوجود
 وجوداً مفرغاً من جوهرية في الخارج كما في انتصاف الحكم بالبايضاء وهو باطل وأورد على هذا التوجيه بوجه الاول أن قول المحقق
 ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل لقولنا فعل في الجواب على هذا التوجيه فالتعليل أن بيان للفرق بين
 القابل للوجود والفاعل للوجود قيل كان الوجود وصفه خارجية كانت الماهية قابلة له في الخارج وإن لم يكن صفة خارجية لم يكن الماهية
 على تقدير كونها فاعلة لوجودها فاعلة لصفة خارجية الثانية أنه لا يرتبط هذا التوجيه بقول المحقق كلامه هذا مبني على أن للمهية ثبوتاً
 في الخارج بدون وجودها الثالث أنه لا نقض أن يقول لما كان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل وكفى في تقدم العلة القابلة
 تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود أيضاً بحسب العقل وكيف في تقدم العلة القابلة أيضاً تقدمها بالوجود العقلي من غير أن
 يكون له تقدم بحسب الوجود الخارجي فان تبيل الكلام في ماهية الواجب ووجودها فلو كانت علة لوجودها الخارجي كان الوجود العقلي
 للماهية الواجب مقدماً على وجوده الخارجي فيلزم أن يتحقق عقل قبل وجود الواجب وهو محال فلنا معنى تقدم العلة على معلولها
 بالوجود العقلي أن يكون الوجود العقلي للعللة مقدماً على الوجود العقلي لمعلولها وإنما يلزم من هذا تقدم الوجود العقلي للماهية الواجب على
 الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا تقدم الوجود العقلي للماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم أن يتحقق عقل قبل وجود الواجب

بل اللازم وجود العقل قبل الوجود العقلي وجوباً الواجب ما في الواشي القديمة للمحقق الدواني من انه لو كانت الهيبة باعتبار وجودها
 في العقل علة فاعلة للاقصاف بالوجود الخارجي كان موجودتها في العقل قبل الاقصاف بالوجود الخارجي فيلزم ان يكون قبل
 الاقصاف بالوجود الخارجي عقل مسته وهو صريح البطلان غير وارء لان الاقصاف الهيبة بالوجود الخارجي بمعنى ان يكون هناك
 موصوف وصفتة انا هو في العقل وما كونه تعالى موجوداً في الخارج فليس الاقصاف اذ مصداقه نفس ذاته الحق وليس الوجود متخارفاً
 عنها في الخارج حتى يتحقق الاقصاف بنفس كون الواجب موجوداً في الخارج فالاقصاف انما يتحقق في العقل فيجوز ان يكون علة
 هي الما بية الواجبة وتكون مقدمة عليه بحسب الوجود العقلي ولا يلزم من ذلك الا تقدم العقل على الاقصاف بالوجود الخارجي الذي هو
 الذين لا على كونه موجوداً في الواقع فان ذلك ليس هو الاقصاف فان قيل لا العقل كون الما بية علة للاقصاف بالوجود الخارجي
 الا اذا كانت علة لمصدق الاقصاف هي الما بية الموجودة في الخارج فلو كانت لا بية علة للاقصاف بالوجود الخارجي ومقدمة عليه بحسب وجودها
 العقلي كانت مقدمة على كونها موجودة في الخارج بحسب العقل فيكون كونها موجودة في الخارج متنازعاً عن وجودها العقلي ووجودها العقلي متنازعاً
 عن وجودها العقلي المتنازع عن الوجود فيكون كون الواجب موجوداً متنازعاً عن وجودها صريح البطلان قلت ان كان الكلام في المصدق فلا عقل عليه الواجب
 لوجوده ولا قابلية الحكم بوجوده فيلزم الكلام من الالاس بتحقيق المقام على وجه مختلف به الادام انه لا يخلو اما ان يكون الوجود صفة منصفة
 او امر متنازعاً فان صفة منصفة وقيل ما به المودية في الواجب اليف صفة منصفة اليه فاستدلال الحكماء على البطلان تام بلارية لان
 حقيقة الواجب لو كانت علة للوجود الذي هو صفة منصفة اليها كانت مقدمة عليه بالوجود وقع طبع وجد فوجد يعني وجدت الحقيقة فوجد
 وجد بما فيلزم انما تقدم الوجود على نفسه او موجودية الواجب لوجودين بل لوجودات غير متناهية لكن يكون هذا الاستدلال منقوضاً
 بوجود الما بية الممكنة لانه صفة منصفة اليها كما هو رأي المشائية والهيبة الممكنة محل وعلة فاعلة لها وكما يلزم العلة الفاعلة ان تكون مقدمة
 على محلها لا ذلك يلزم العلة الفاعلة ان تكون مقدمة على مقبولها لا فرق فيكون نقص على الحكماء وارء على هذا التقدير ولا ينفع
 ما قال المحقق في البراب او يكون الاقصاف الما بية بالوجود على هذا التقدير الاقصاف انضمامياً كالاقصاف بحسب البياض ويجب ان
 يكون النضم اليه مقدماً على انضمام الوجود اليه لا يجدي اليه ما يقال ان قابل الوجود يجب ان يكون فالما عن الوجود لئلا يلزم حصول
 الحاصل وعن عدم اليف لئلا يلزم اجتماع المتنافين بخلاف معطى الوجود وذلك لان قابل الوجود بمعنى ما يضم اليه الوجود يجب
 ان يكون موجوداً انضماماً شئ الى شئ فرغ وجود النضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل على بطلان كون الوجود صفة منصفة
 لا على خلاف قابل الوجود وعن الوجود بعد تسليم كون الوجود صفة منصفة فان كون النضم اليه فالما عن الوجود صريح البطلان وان كان الوجود
 امراً متنازعاً فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان ما بية الواجب لو كانت علة للوجود با كانت سابقة عليه بالوجود
 ومع ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاماً انواراً ليس تحت طائل اذ ليس يمكن للوجود المصدري الا متنازعاً وجود

في الواقع متاخر عن وجوده من شأنه حتى يكون الهية التي هي من شأنه سابقة عليه ليصح ان يقال وجدها الواجب فوجه الوجود بل ليس
 ككون الواجب علته لوجوده على هذا التقدير حتى سوى انه من شأنه ان يتراعى وهذا مما لا يمكن انكاره فكيف يستدل على بطلانه ولو فرض
 بطلانه بما ذكره جرى البيان في البطلان كون الذات المكتملة قابلة للوجود اي فشلا لتراعى اليه بلا فرق بينه وبين كون الواجب
 قاعلا لوجوده بمعنى من شأنه ان يتراعى والفرق الذي نغيبه من كلام المحقق الطوسي في جواب النقص انما هو بان اخذ الوجود حيث هو وصف
 للممكن اذ ان تراعى ما منع سبق الممكن عليه لا في الوجود العقلي واخذ حيث فرض الواجب علته له صفة خارجية حتى لا يمكن عليه ان لا
 لا تقدم الواجب عليه في الوجود العقلي واما ان اخذ الوجود في المقامين نجو واحد فلا فرق اما في اخذ الوجود بمعنى ما به الوجودية اعني
 ما هو من شأنه ان يتراعى الوجود المصدرى وجز زيادة على الممكن واطل زيادة على الواجب بالاستدلال المذكور فلان الوجود
 الحقيقي اعني ما به الوجودية لو كان زائدا على الممكن وصفة منصفة اليه كان الممكن متقدما عليه كما انه لو كان زائدا على الواجب
 كان معلولا وكان الواجب متقدما عليه فيلزم تقدم الوجود على نفسه او موجودية بوجودات في كلا المقامين واما اذا اخذ الوجود
 بالمعنى المصدرى المتراعى وجز كون الممكن قابلا لمسبب لوجوده العقلي واطل كون الواجب قاعلا بالاستدلال المذكور
 فلا يتم الاستدلال في كلا المقامين لانه اذا كان الممكن قابلا لمسبب لوجوده العقلي متقدما عليه بمسبب ذلك الوجود لم يكن معنى تقدم
 الممكن عليه في الوجود العقلي لان العقل اذا انتزع منه الوجود وصفه به لا يلاحظ ذات الممكن او لا يلاحظ لاختلاف الوجود وصفه به و مثل هذا
 مستحق فيما افترض الواجب قاعلا للوجود المصدرى فالعقل يلاحظ الواجب او لا ويتراعى منه الوجود فيلحق ثانيا فيحكم بتقدم الواجب
 عليه لكونه من شأنه ان يتراعى فيكون الوجود العقلي للواجب سابقا على الوجود العقلي لوجوده ولا يلزم من ذلك تقدم عقل من العقول على غيره
 الواجب في الخارج من جهة تقدم العقل على وجوده العقلي المتقدم على وجوده الخارجي المعلول له وذلك لان معنى معلولية على هذا التقدير
 هو صحة تراعى منه لا المعلولية حقيقة اذ ليس للوجود المصدرى يتحقق في الواقع ورا يتحقق بمصادقه فلو كان الوجود معلولا حقيقة كان
 مصادقه معلولا حقيقة فيلزم عليه ذات الواجب نفسها وهي غير معقولة اصلا ولا يبي حاشية يجب القول به احد حتى يحتاج الى البطلان
 ومع ذلك فالاستدلال الذي فيه الكلام غير ناجع بل غير متوجه على البطلان ذلك اذ لو فرض ان الواجب علته لنفسه لم يصح
 ان يقال انه على هذا التقدير يقع طباع وجوده بينه وبين الوجود فاما كان الوجود المعلول عين الوجود المتقدم الى آخر الدليل
 بل اللازم على هذا الشق ان يقع طباع وجوده بينه وبين نفسه وكلام الشارح صريح في ان الكلام في نفى علية الواجب للوجود
 المصدرى لا في نفى علية لمصادقه وفي ان حال الوجود بالقياس الى الواجب ليس كحال اللوازم بالقياس الى الهية وكلام
 صاحب الافاق المبين ناطق بان المقصود هو ان الوجود ليس من لوازم الهية فعمل ان الكلام في نفس الوجود المصدرى لا في
 مصادقه على انه لو كان الكلام في المصادق عاد الى الشق الاول وهو ان يفرض الوجود في كلا المقامين بمعنى ما به الوجودية وقد

عرفنا على ذلك الشق لا يمكن الفرق بين وجود الواجب وبين وجود الممكن يكون وجود الواجب عينه وكون وجود الممكن زائدا عليه
مع ذلك كله فالحكماء المشائية قالون بان الوجود في الواجب عينه وفي الممكن صفة منصفة اليه فيفيض الامام واراد عليهم بالارضية و
لا ينعى اقال المحقق في جوابه لا يبنائه على ان الوجود اعتبار عقلى وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء فلا يكون ما ذكره جوابا من قبلهم
وقد ظهر عاذا راسخا ما قيل في توجيه كلام المحقق من ان مراده ان انقضى معنى على كونه الوجود صفة منصفة الى الممكن فيقتضى
ثبوت المهيبة في الخارج قبل الوجود وكون الوجود صفة حاله فيها وليس الامر كذلك وانما يكون كذلك لو كان للوجود وجود منفرد
عن وجود المهيبة كما هو شأن الصفات الانضمامية بالقياس الى موصوفاتها وليس كذلك فاذن اتصاف الماهية بالوجود انتزاعى
وكونها قابلية لانها بموجب الوجود الذهني فلا يلزم من كونها قابلية للوجود الا التقدم بحسب الوجود العقلي بخلاف افعاليتها اذ لا
فيها ان اتصاف الماهية بالوجود في الخارج فلا بد من التقدم بحسب الخارج ولا يجوز ان يكون افعاليتها بالوجود بحسب العقل والامر
تقدم العقل على موجودية الباري تعالى مع ان الفطرة شاهدة بان فاعل الامر الخارجى لا بد له من وجود خارجى انتهى اما اول
فلاذ ان كان الكلام في الوجود الحقيقي فلا يمكن ان يقال ان اتصاف المهيبة بالوجود انتزاعى وفاقليتها لا بحسب العقل اذ الوجود
الحقيقي ليس امرا خارجيا وان كان في الوجود المصدرى وكان معنى افعاليتها المهيبة اياه كونها بنفسها انتشارا انتزاعا كما ان معنى فاعليتها
المهيبة للوازنها ذلك وهذا لا يستلزم الا سبق نفس المهيبة المستقررة في الخارج على الوجود الانتزاعى الذي لا سبق الوجود على نفسه
والا سبق عقل ما على موجودية الباري سبحانه نعم يستلزم سبق العقل على الوجود الانتزاعى العقل لمفهوم الوجود بعد انتزاعه عن الله تعالى
والاضمير فيه اما قوله فاعل الامر الخارجى لا بد له من وجود خارجى فسلم لكنه ان اريد به الامر الخارجى الامر الموجود في الخارج فليس الوجود
المصدرى امرا خارجيا بهذا المعنى وان اريد به النسبة الى الخارج وان لم يكن موجودا في الخارج فان اريد بفاعله انتشارا انتزاعا
المستقر في الواقع وكون فاعله لا بد له من وجود خارجى كونه ما يجب ان يكون بنفسه مصداقا للموجودية الخارجية في الواقع فصحيح
وسلم ونحن ساعدون عليه قالون بان فاعل الوجود اى انتشارا انتزاعا بنفسه مصداقا للموجودية الخارجية لكن لا يلزم من ذلك
تقدم الوجود على الوجود وان اريد بفاعله فاعل مصداقه فهذا خارج عن المبحث اذ الكلام على هذا الشق في الوجود المصدرى لا في
مصداقه الذي هو الوجود الحقيقي واما ثانيا فلان القول بان اتصاف المهيبة بالوجود انتزاعى وان الماهية قابلية له بحسب الوجود
العقلى تسليم لما الزم ان نقص من عدم زيادة الوجود في الممكن ايضا على المهيبة اذ انتشارا انتزاعا الوجود على هذا التقدير يفسد المهيبة
بالانضمام امر اليها اذ لو كان مصداقه انتشارا انتزاعا امر انضماما الى الماهية جوى لنقص بذلك الامر انضماما فهذا باحقيقة ليس جوابا
عن نقص بل تسليم لما ثابا فلان انقص الزامى على المشائية القائلين بان وجود الممكن صفة منصفة اليه فهذا الجواب لا يصح
من تسليم لا يبنائه على الحكماء كونه منضمنا لاولئك قد وردت بما ذكر ان مانعه صاحب الاقوال المبين من ان الكلام في الوجود

المصدرى وان ليس معلولا لتعالى على نحو معلولية اللوازم للهية وتبعه الشارح ليس مما ينبغي ان يصنى اليه فضلا عن ان يعمل عليه ان
الفرق بين وجود الممكن ووجود الواجب بان اللول زائد على الماهية والثاني عين الحقيقة مما لا سبيل اليه الكلام وان انضى
الامتناع التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة لاهل التفصيل واسد يقول الحق وهو يهدى سبيل **قوله** تقدم عليه بحسب الوجود المشهور
في تقرير هذا الكلام ان الواجب سبحانه لو كان علته لوجوده تقدم على وجوده بالوجود فيكون الوجود المعلول مسبقا بالوجود فان كان
الوجود مسبقا عين الوجود السابق فيلزم تقدم الشئ اى الوجود على نفسه وهو باطل وان كان غيره لم موجودية الواجب سبحانه
بوجودين وهو ايضا صريح البطلان فاشى في قوله فيلزم تقدم الشئ على نفسه هو الوجود والضمير في او موجودية راجع الى الواجب
بالذات ويمكن ان يقال معنى كلامه انه لو كان الوجود معلولا لتعالى كان الواجب سابقا عليه بالوجود اذ لا معنى لكون الوجود
معلولا الا كون صدقة معلولا اذ لا تقر له سوى تقرر المصدق فيكون الواجب الذى هو نفع مصداق الوجود سابقا على مصداق
الوجود فان لم يكن بين السابق والمسبوق تغاير صلا فيلزم تقدم الشئ اعنى الواجب على نفسه او يكون بينهما تغاير فيكون الواجب
مصداقا للوجود مرتين مرة في مرتبة العلية ومرة في مرتبة المعلولية فيلزم موجودية وجودين ويمكن ان يقال انه البطلان لكون وجود
تعالى معلولا سبحانه على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا وكونه امرا انضماميا وتقريره انه لو كان الوجود معلولا لتعالى كان
الواجب سابقا عليه بالوجود فان كان الوجود امرا انتزاعيا كان معنى علية الواجب رعية تعالى لمصادقة اذ لا تقر له سوى تقرر
مصداقه فعنى معلولية الوجودى معلولية مصداقه وهو نفس ذات الواجب بل انضمام امرا لهما فيلزم تقدمه تعالى على نفسه
وان كان امرا انضماميا كان الواجب سابقا على وجوده ونفسه بالوجود فيلزم موجودية تعالى بوجودين فالمراد بالشئ على ترتيبين
في قوله تقدم الشئ على نفسه الواجب نفسه والضمير في قوله او موجودية وجودين راجع الى القريب وهو الشئ ويمكن ايضا ان
يقال ان معنى كلامه ان الواجب لو كان علته لوجوده كان سابقا عليه بالوجود فان كان الوجود انما متحدان فيلزم تقدم
الوجود على نفسه هو مستلزم تقدم الواجب على نفسه اذ تقدم الوجود على الوجود مع اتحادهما يستلزم تقدم المصدق على المصدق
مع اتحادهما والمصدق هو الواجب او متغايران فيلزم موجودية الواجب بوجودين وعلى هذا التوجيه اليه المراد بالشئ في قوله تقدم
على نفسه هو الواجب والضمير في قوله او موجودية راجع الى الشئ **قوله** او موجودية وجودين الظاهر ان كلمة او ههنا للانفصال
الحقيقى لان الوجودين انهما متحدان لم تقدم الشئ على نفسه وانما يتغايرين لم موجودية الواجب بوجودين ولان
تقدم الشئ اعنى الواجب على نفسه لازم على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا وموجودية الشئ بوجودين لازمة على تقدير كون الوجود
صفة منصفة كما بيناه في التوجيه الثالث والحق ان كلمة او المنع المخلوفان كلام الشارح انما هو الوجود المصدرى فلو كان الواجب
علته لكان جوهرا للماهية بالقياس الى لوازمها كان سابقا عليه بالوجود فيكون له تعالى وجودان سابق ومسبوق فلن كانا

محدد لزم تقدم الشيء على نفسه وبهين الاول تقدم الوجود على نفسه والثاني تقدم مصداق الوجودين على مصداق الوجود الثالث
مع كون مصداقهما واحدا هو الواجب انهما متغايرين لزم موجودية الواجب بوجودين ولزم تقدم الواجب على نفسه ايضا لان احد
الوجودين لما تقدم على الآخر لزم تقدم مصداق احد الوجودين على مصداق الوجود قطعاً اذ ليس للوجود المصدرى تقرير تقدم
على شيء بمعنى الواقع ورا تقرير المصداق مقدمه هو تقدم مصداقه واذا المصداق واحد لزم تقدم المصداق على نفسه فاللازم على
هذا الشئ ليس هو موجودية الواجب بالوجودين فقط بل هي مع تقدم الشيء اعني الواجب على نفسه فافهم قوله بل بوجودات غير
متناهية وذلك لان النسخ الكلام في الوجود السابق فالحكان عين الذات ثبت المطلوب والا كان معلولاً للذات لاستحالة ان
يكون مستفاداً من غير فيكون مسوقاً بوجود آخر والكلام في الكلام فاما انتهى الى وجود هو عين الذات وهو المطلوب لولا انتهى
فيلزم موجودية تعالى بوجودات غير متناهية قوله في محال لان اما استحالة تقدم الشيء فغنية عن البيان واما استحالة موجودية
بوجودين فلان الشيء الواحد لو وجد بوجودين بمعنى ما به الموجودية فالحكان ما به الموجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات الواحدة
ذاتين والحكان غير الذات فان كفي احد هاتين موجودية الذات كان الآخر لخوا فلا يكون ما به الموجودية وان لم يكن احد هاتين
موجودية الذات بهما جميعاً لم يكن كل منهما ما به الموجودية وهو خلاف الفرض ولو وجد شيء واحد بوجودين مصدريين فاما ان يكون
مصدراً واحداً فلم يكن هناك الا وجود واحد فان الوجود نفس مبرورة الذات واما ان يكون مصداقهما متعدياً فلا يكون
الذات واحدة واسر فعد ان الوجود انما يتعدد بتعدد المضاف اليه فاذا كان المضاف اليه واحداً كان الوجود واحداً واما
استحالة موجودية بوجودات غير متناهية فلانه لما امتنع موجودية شيء واحد بوجودين كان موجودية بوجودات لاقتضاهي اوسل
بالامتناع ولانه لو وجد شيء واحد بوجودات لاقتضاهي فاما ان يكون تلك الوجودات اللاتناهية موجودات خارجية وانهم هوتا
استدعية ذوات مناش موجودة خارجية وعلى التقديرين تلك الوجودات او مناشيها مرتبة تكون كل منها
تلوا السابقة مع كونها لاتناهية فيجري فيها براين التمس ولما سياتي فيما بعد فانظر قوله او مجموع الوجودات كالوجود الاول
الفسح بهنا مختلفة ففي بعضها اذ التعليمة وفي بعضها او الفاصلة وهذا العبارة متممة عن الافي المبين والافق بما في
الافي المبين اذ التعليمة حيث قال ليس يتصور ان يكون الوجود لازماً لمهية ما اصلاً والا كان يقع طبع وجد فوجد
بين المهية ووجودها اللازم لها نفسها فيقدم وجود المهية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود المتأخر
فكيف يتصور ان يكون بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومتأخر فكيف يتكثر
الوجود ولا يستكثر الموضوع على ان الكلام في المتقدم كالكلام في المتأخر فيتم وليس الغرض
بطلان التمس فانه ما لم يتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول انتهى بالفاظ

بالفاظ فقد علل استحالة موجودية الشئ بوجودات الالتهابية بكون مجموع الوجودات كالوجود الاول حاصل التعليل ان مجموع
الوجودات الزائدة الالتهابية بحيث لا يشغرها شئ معلول له تعالى على هذا التقدير كالوجود الاول اى الوجود الذى فرض اولاً كونه
معلولاً لـ سبحانه فيكون الواجب سبحانه سابقاً على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود سابقاً على المجموع ايضا اذ عليه سبحانه فيكون
غاباً عن ذلك المجموع كونه سابقاً عليه لا يكون المجموع محتوفاً وحاصلاً من مجموع الوجودات الالتهابية الزائدة عليه سبحانه كالوجود
الاول فى المعلولية فيكون مسبوقاً بالوجود فلا يكون غير متناه بل متناهياً من جانب البعد وتختلف فى التقدير الاول ان لا يكون
ما فرض مجموعاً مجموعاً فى التقدير الثانى ان لا يكون ما فرض متسلسلاً متسلسلاً لا يمكن ان يقرر بان مجموع الوجودات الغير الالتهابية
كالوجود الاول من حيث انه كان الوجود الاول بالعرض كذلك جميع الوجودات بالعرض اذ كل وجود يفرض من هذه الوجودات
مسبوق بوجود آخر وليس فى سلسلة الوجودات الغير الالتهابية وجود يكون مابالذات غير مسبوق بوجود آخر واذا كان كذلك امتنع
تحقق تلك الوجودات لامتناع تحقق ما بالعرض بدون مابالذات فامنع موجودية الواجب بتلك الوجودات فنقول الشاى اذ مجموع
الوجودات على هذا التقدير لتعليل لقوله بما محال ان لما كان استحالة تقدم الشئ على نفسه وموجودية الشئ الواحد بوجودين بدية مشهورة
اعرض عن بيانها واحال الى نظره السليمة واشتغل ببيان استحالة موجودية الوجودات الالتهابية دى وان كانت بدية ايضا اذ لما كان
موجودية شئ واحد بوجودين بدية استحالة كان موجودية الوجودات غير متناهية بدية استحالة بالطريق الاولى كنهى بينها بوجودين
افتنانا فى الكلام وتمييزاً للافهام بذات التوجيه كلام الشاى مطابقاً لما ذهبه ويمكن ان يقال انه تعليل للملازمة بين عليية الواجب لوجوده و
موجودية الوجودات الالتهابية وحاصلاً ان سائر الوجودات كالوجود الاول فى المعلولية فلا بد ان يكون كل وجود له سبحانه مسبوقاً بوجود
آخر لالى نهاية ويجد انه لا معنى على هذا التوجيه لفظ المجموع فى قوله اذ مجموع الوجودات بل كان الواجب على هذا التوجيه ان يقول
اذ سائر الوجودات كالوجود الاول ايضا لادج على هذا التوجيه لتأخر قوله اذ مجموع الوجودات عن قوله بما محال ان هذا وكلام الشاى فى هذا
يدل على اوالفاصلة حيث قال هذا دليل آخر على اثبات عليية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن البطال الدور واسم وحاصلاً فانما
اخذنا مجموع الوجودات الزائدة الالتهابية بحيث لا يشغرها شئ فذلك المجموع كالوجود الاول فى كونه مسبوقاً بوجود يقتضى فالوجود السابق
عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه والى كون من جملة احاده ههنا انتهى وانت تعلم انه لا يصح على هذا التوجيه عطف قوله اذ مجموع الوجودات
على شئ من الكلام السابق بل ذلك لقول على هذا التوجيه غير موطوء سابق وبالحكمة فبارة فى هذا المقام لا تخلو عن الاختلال هذا اذ
لاخذوا للاحتمال قوله فموجباً لقرره ووجوده نفس ذاته لان تلك الاسرار لو كانت زائدة عليه تعالى كانت معلولة له تعالى وقد لعل لك
فاذن بى نفس ذاتة بمعنى ان مصداقها نفس الذات بلا حيثية زائدة **قوله** وليس له بهية وراز الوجوداى وراز الوجود الحقيقى الذى هو
مصدق الوجود المصدرى والا فالوجود المصدرى معنى اعتبارى لا يتحقق لى الاعيان فلا يكون عين بهية من الهيات الخارجية

فصلنا عن مهية الواجب جلشانه وظاهر هذا الكلام يدل على ان له تعالى مهية هي الوجود والظاهر من كلمات الحكماء انه تعالى لا ماهية فقال
الشيخ في التعليقات الاول تعالى لا مهية له وقال بهنيدار هو بحث وجوده لا ما يجب وجوده اذ لفظة ما اشارت الى المهية فعلى هذا قول الشارع
وليس له ماهية ورا الوجود من قبل قول الشيخ في التعليقات كل ما ماهية اذ مهية لا ماهية له والواجب ماهية انية انتهى وقد طال النزاع
بين المحقق الدواني وبين معاصره الصدر الشيرازي في اطلاق لفظ المهية على الواجب سبحانه فجزه المحقق وقال له ماهية هي الوجود
ومنه الصدر الشيرازي والمحق انه ان اريد بالماهية الحقيقة الكلية كما هو مصطلح القوم فلا ماهية له تعالى بهذا المعنى وان اريد بالمهية
الذات فلا معنى لنفي الماهية عنه تعالى والمحقق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة متناهية بنفسها عا دها ولا يقول انه تعالى
ذو ماهية كلية وكلام الصدر ليس في نفي الماهية بمعنى الحقيقة الكلية والالم يقرب له نزاع مع المحقق بل هو ينفي الذات ويقول انه تعالى
موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة ولا ينبغي على عاقل تخالف هذا الكلام لانه لو لم يكن له تعالى ذات يحكم عليها
بالموجودة فهو تعالى عما يقول الظالمون لا شيء محض سبحانه تعالى عما يصنون فان قال انه ذات هي بنفسها مصداق الوجود ويرجع الامر
الى ما افاده المحقق وما قوله انه تعالى موجود محض فليس له معنى فانه ايراد انه نفس مفهوم الموجود فيلزم عليه ان يكون الواجب سبحانه مفهوما
اعتباريا وان اراد انه بنفسه مصداق الوجود يرجع الى ما افاده المحقق وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام قوله وجود وجود
اختلف اتباع الحكماء في ان اطلاق الوجود عليه تعالى كيف هو بل هو حقيقة او مجاز والظاهر من كلام الحكماء انه مجاز لان الموجود ما قام
الوجود به هو سبحانه نفس الوجود لا ما قام به الوجود وقد نقل عن شيخين ابى نصر و ابى علي انها قال في تعليقاتهما ان اطلاق الوجود على
الواجب مجاز فليتنا ان نقل اولاما قالوا في هذا المقام ثم تحقق الحق فقد قال المحقق الدواني في شرح هياكل النوران الوجود الذي
هو بعد اشتقاق الوجود امر قائم بذاته ووجوده عبارة عن انتساب الغير اليه فالوجود اعلم من الحقيقة الواجبة ومن غير المنتسب
اليها ثم قال فان قلت كيف تصور كون تلك الحقيقة موجودة وهو عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعلم من تلك الحقيقة و
من غير ان قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوحى به العرف من انه امر غاير للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومراد فاته
فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان موجودا ووجودا قائما بذاته كما لو فرض قيام الحرارة بنفسها كانت حرارة وحرارة فان قلت
كيف تصور المعنى الاعلم للوجود قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين اعني الوجود القائم بنفسه و لانه متسبب اليه اتسبا باقاصا وحيا
وذلك ان يكون الموجود العام لهما هو ما قام به الوجود اعلم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به عبارة عن قيام الشيء
بنفسه ومن ان يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بعروضاتها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى
قيام شيء بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الوجود عليه مجازا انتهى كلامه لمخسنا ونظير من حاشية الجديدة على شرح التجرید ان الموجود هو ما قام
الوجودا قيا محقيقا او قيا ما مجازيا كما الى سلب لقيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام الوجود قيا محقيقا والواجب موجود بمعنى

ما قام به الوجود قيا ما مجازيا وانت تعلم ما في كلامه من الاضطراب الاختلال فانه ذكر اول ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود
 امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكر ان القيام الماخوذ في قول القائل الموجود ما قام به الوجود علم من قيام شئ بنفسه وقيام الاشياء
 المشتقة بمعروضاتها و هذا يدل على ان مبدء اشتقاق الوجود المصدري فانه الذي قياسه بالممكنات من قبيل قيام الامور للضرورة
 بمعروضاتها وهو مخالف لما ذكر اوله من كون مبدء الاشتقاق امرا قائما بذاته ثم في الكلام غير صحيح في نفسه لانه ان اريد بقوله الموجود
 ما قام به الوجود الوجود المصدري فلا يصح ان يقال قيام الوجود اعلم من قياسه بنفسه ومن قياسه بالغير لان الوجود المصدري
 يستحيل قياسه بنفسه ان اريد به الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان قياسه بالغير من قبيل قيام الامور للضرورة بمعروضاتها انما هو
 الحقيقي ليس امرا انتزاعيا ثم انه ان كان مبدء اشتقاق الموجود الوجود الحقيقي فلا قيام له بالغير اصلا وليس قياسه اعلم من القيام
 بنفسه من القيام بالغير ضرورة ان الوجود الحقيقي غير قائم بشئ غيره اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالممكن اذ ليس في الممكن صدق كونه
 مصدقا للموجودية كما سلفنا في هذا الحق اليقيني بعرفته بذلك والحال مبدء اشتقاق الوجود المصدري فهو قائم بالغير قيام الامور للضرورة
 بناشيا بها في الواجب ولكن جيبا هذا وما ذكر من انه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود
 مجازا فانما مجازا اذ لم يكن معنى الموجود ما قام به الوجود ولما اذا كان مغناه ذلك فلا ريب في استلزام كون اطلاق القيام على القيام بنفسه
 مجازا لكون اطلاق الموجود عليه تعالى مجازا فان معنى اشتق حقيقة ما قام به المبدء حقيقة كما لا يخفى على المتشجع ولعل كلامه وجه الاستدلال
 وصاحب لافق ابي بن قدامي ان هذا الحق في هذا المقام كنه زائد في الكلام اختلاطا وما زاد الا خلافا لا ذكر اوله لان الوجود اعلم
 ما يكون متصفا بالوجود وما هو عين الوجود ثم زعم ان اطلاق الموجود على الواجب مجاز ثم اضطرب قال الموجود ما قام به الوجود اعلم
 ان يكون القيام حقيقة او مجازيا بمعنى قيام شئ بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون اطلاق القيام على غير المعنى مجازا يستلزم ان
 يكون اطلاق الموجود على هذا القسم مجازا وبهذا جهات لا يتيقن للعاقل فضل الاشتغال به لالا اعتبارا بالباطل قال الخوانساري في
 حاشي الحاشية القديمة الصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسي تهذيبه وسياه وهذا المعنى انما يصدق على
 ما قام به فرد من المشتق منه او حصة منه وصدق على المبدء القائم بنفسه لا يكون معللا لفرج معنى اشتق الى ما قام به المبدء قيا ما
 حقيقيا او قيا ما مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالموجود ما قام به الوجود باعد القيام والممكنات تصير مروجها بوجه من حصة من الوجود
 لها في في الموجودية محتاجة الى الجاهل وما لا واجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عرض حصة الوجود فهو
 موجود بنفسه ليس هناك عرض حصة من الوجودية يلزم الوجودية بوجوده بل ليس هناك الافراد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه
 ولما مفهوم الموجود للخلق فان اريد به ما قام به الوجود قيا حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان اريد بالمعنى العلم
 اى ما قام به الوجود بطلان القيام سوا كان قيا حقيقيا او قيا ما مجازيا فهو محمول عليه تعالى في ضمن صدق الوجود الخاص اى ما قام

الوجود قيا ما جاز عليه تعالى هذا الشخص كذا كانت تعلم انه تطويل بلا طائل اما اولافلان ان اراد بالوجود المصدري الذي بين
 المقولات ان يتبين فلا يصح تولد اما الواجب فهو فرد من الوجود وقائم بنفسه ويستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتباري الا
 ان يريد بالفرد نشأ الاشترع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا نشأ لا تنزع وان اريد بالوجود ما هو مصدق لهذا المعنى
 فسلم ان الواجب فرد من مصادق الوجود وقائم بنفسه وان الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
 ما قام به الوجود قيا ما جاز يا بمعنى سلب اقيام بغيره ولكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به
 الوجود قيا ما حقيقيا يحل نظر لان الوجود بمعنى مصادق الوجود المصدري البيدي ليس قائما بالممكن اصلا بل بنفس الممكن فيحصل
 ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل شترع منه الوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فالحكان الوجود مشتق من المعنى المصدري فلا
 يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قيا ما جاز يا وان كان مشتق من الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
 بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا واما ثانيا فلان تولد الكمالات تصير موجودة بعروض حصته من الوجود لها ليس له كثير معنى فانه ان
 اراد به ان كون الكمالات مصاديق للموجود في الواقع انما هو بعروض حصته من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان اذ الوجود حصته
 من الاعتبارات العقلية والمعاني الاشتراعية التي ينتزعا العقل من الحقائق ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع
 يستعمل تغاير العارض والعروض في الواقع وليس في الواقع الانفس الحقيقية التي هي مصادق للوجود ونشأ لا تنزع فليس ما به
 موجودية الاشياء بعروض حصته لها وان ارد ان صدق مفهوم المشتق للوجود عليها في ملاحظة الذين انما هو بعروض حصته من الوجود
 لها بمعنى ان الذين ينتزع من الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا بعرضه بالوجود ثم يعينها به وحمل المعنى المشتق منه عليها فذلك سلم
 لكن لا يتقيد على هذا قوله في مناصرة الوجودية الى الجاهل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في الموجودية الى الجاهل اما ثانيا فلان تولد
 ليس هناك عروض حصته من الوجود من الابطال الفاشية فانه اما ان يكون الوجود المصدري المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا
 يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كخصر فان لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المبرع به سبب عدم محض للمحالة وعلى الاول
 تنفص الوجود المصدري المطلق بالافاضة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وخصته ليستا عين الواجب سبحانه
 فيكونان لا محالة حاضرين (مكلف) بعروض حصته الوجودية تعالى وما يفهم من قوله حتى يلزم الموجودية لوجودين من لزوم الموجودية
 لوجودين على تقدير القول بعروض حصته الوجودية تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدري ليس مناطا للموجودية حتى يلزم من عرض
 الوجود المصدري له تعالى موجودية الواجب لوجودين الاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري العارض والتحقيق في هذا
 المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق بخوس الاشتراك الصناعي او بالحققة والجاز على اثنين الاول الوجود المصدري والثاني
 الوجود الحقيقي والوجود يصح الاشتغال من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقي جعل لانه ليس من المعاني الحديثة المصدية المشتق

والكان معنى بسيطاً اجاليا كما ستعرف ان شاء الله تعالى لكن مفهومه يوافق مفهومه ما قام به المبدء اعلم من ان يكون قيام المبدء
او انزعافه فبين صدق المشتق على شئ حقيقة وبين قيام مبدء الاشتقاق بحقيقة تلازم بل لا ريب انما صدق المشتق على شئ فقد
يكون قيام مبدء الاشتقاق به وقد يكون نفس ذات ماصدق عليه بلا زيادة امر عليها وقد يكون ذات ماصدق عليها مجردا
ونفسه فالاول فيما اذا كان المشتق مشتقا من صفة انضمامية كالاسود فمناط صدقة على شئ قيام الاسود بل لا ثاني فيها اذا كان المشتق
مشتقا من مبادئ انزعافية يكون فمناط انزعافها نفس ذات الموضوع بلا زيادة امر عليها كالوجود والتشخص والوحدة ولو ان المبدء
عندنا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقا من سلب او اضافية او سلبية كالفوقية والهي مثلا اذا تمهيد هذا التصور فنقول بالوجود المشتق
من الوجود الحقيقي فمعناه قام به الوجود الحقيقي واذا الوجود الحقيقي غير قائم بشئ صلا ما غدا فلفظه انه عين المبدء في الواجب الممكن جميعا كما حققناه
واما عند من يهرب الى المحل بسيط طبع ان كان كون الوجود عين المبدء في الممكن كالحق الذي وصاحب الحق ايمن فلعدهم تحقق الوجود الحقيقي في
الممكن عند من يهرب الى انما المتحقق في الممكن عند من الوجود المصدري المطلق وحصة فلا يصح اطلاق الموجود بهذا المعنى حقيقة على شئ
من الواجب الممكن الا عند الثانية القائمين بان الوجود صفة منصفة الى الممكن قائمة بحقيقة فعد هم صدق الموجود بهذا المعنى
على الممكن الحقيقي واما عند من ينبغي كون الوجود صفة منصفة فلا يصح اطلاقه وصدقة على شئ الامجازا بان يراد بالقيام الماخوذ فيما قام
بالوجود القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بغيره فمصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالاتفاق وعلى الممكن
ايضا عندنا مشترقا لقائلين بعينية الوجود الحقيقي في الكل لكن هذا المصدق مجازا لقيام الماخوذ في هذا المشتق مجازا واشتقاقه كونه
جميعا ايضا مجازا اما الموجود المشتق من الوجود المصدري فهو صادق حقيقة على الواجب الممكن جميعا لان مبدء اشتقاقه وهو الوجود
المصدري قائم بالواجب الممكن قياما انزعافيا لكن مصداق حمل الموجود على الواجب نفس ذاته بالاتفاق وعلى الممكن ايضا نفس ذاته
عندنا وليس مصداق حمل مناط الموجودية قيام الوجود لانه ليس صفة منصفة بل فمناط انزعاف الوجود وبهي الذات الواجبة والذوات
الممكنة هي مصداق حمل الموجود ومطابق صدقة فالواجب سبحانه وجودا ووجود حقيقي ووجود بمعنى ما قام به الوجود المصدري ووجود
اي وجوب حقيقي وواجب ما قام بالمعنى المصدري للوجوب وكذلك اسائر الصفات فهو قدرة بالمعنى الحقيقي وقادر بمعنى ما قام به القدرة
بالمعنى المصدري وعلى هذا القياس في اغاية التحقيق في هذا المقام **قوله** لقطع الاسكان لما كان مقصود الشايع بيان قول المص
جعل الحليات والجزئيات وكان بيانه موقفا على بيان انها محتاجة الى الجاعل اذ لو لم تكن محتاجة الى الجاعل لم تكن موجودة بحمل
الجاعل بل كانت موجودة بنفسها بين اولها ان الموجود على متين الواجب والممكن وان الواجب لا يحتاج الى علة وان ذاته ليست
علة لوجوده فهو متغن بمحض عن العلة ثم فرع علينا ان الاسكان علة للافتقار الممكن الى العلة ثم بين ان الممكنات كلها كلياتها وجزئياتها
مستندة الى الواجب سبحانه ومقررة بجعله فهاك تم مقصوده وتوجيه تفرعية علة الاسكان للافتقار على الجاعل ان الوجوب و

والضرورة لما كان ملزوما للاستغناء عن الجاعل كان سلب الوجوب والمضرورة ملزوما للحاجة اليه ونها عن تحريم الابانة فان
 اعتقل اذا الاضام مفهوم الممكن يتبين بعدم ترجح معطوفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم احتياجه في ترجح احد طرفيه الى الموتر فالعلة المحرجة
 الى الموتر هو الاسكان كما ان علة الاستغناء هي وجوب التفرع كما في الواجب سبحانه او وجوب الاقرار كما في الممتنع ووجهه في بعض
 الفسخ او او العاطفة بل الفاعل التفرعية وتوجيه الكلام عليه ظاهر فان الموجودات الواجب والممكن وبين حال التمسك الاول
 من استغناء وعدم تعلقه بعلة وعليته ولما فرغ عنه شرع في بيان حال التمسك الثاني من احتياجه الى الجاعل بنفس معنى الاسكان
 فذكر التمسك الاول وبيان استغناء عن العلة على هذه الفسخ استطرادي في هذا المقام فان المقصود بيان ان الممكنات من انطيمات
 او مجزئات محمولة للواجب سبحانه وعلى الفسخ الاول مسوق لبيان حاجة الممكن لنفس طبع الاسكان الى الجاعل عشر مجزئة واد
 قد بان باذكارنا ان علة احتياج الممكن الى الجاعل هي طبع الاسكان وقيل انها محدث وقيل الحدوث شرط من علة افتقار الممكن
 الى العلة وقيل بل شرط لها والحق انها الاسكان كما عرفت فان الاعتقل اذا الاضام مفهوم الممكن قضى بعدم ترجح شيء من التفرع والاع
 بالنظر الى ذاته وحكم بافتقاره في ترجح احدهما الى الجاعل فالجزم بالاسكان على الجزم بالافتقار لاسكان هي علة الافتقار اعترض على
 هذا البيان بعض الفاضل الروم في تعليقه على الحاشي شرفية على الشرح القديم بالتجريد بان الجزم بعدم اكل الذي انعدم بالعدم
 الجزئين معا مجزئ الجزم بعدم الجزر او افعلي يقتضي هذا البيان يلزم ان يكون عدم الجزر الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لعدم
 اكل ليس لك بل علة مستقلة في هذه الصورة لعدم اكل لعدم الجزئين معا مجزئ الجزم بالاسكان ان تسليم الجزم بالافتقار لاسكان يلزم من ان يكون
 الاسكان علة مستقلة للافتقار لاسكان فقلت في شرح هذا الكلام لا ينبغي ان العلة الغير المستقلة لا يلزم منها وجود العلول فاعلة التي يلزم من نفس الجزم
 بها الجزم بمعلولها مستقلة قطعاً والاسكان بالقياس الى الافتقار كذلك لان من جزم بكون الشيء ممكناً جزم بكونه مفقراً الى علة
 جزا فالا اسكان علة مستقلة للافتقار واما قولنا ان الجزم بعدم اكل الى آخره فجوابه ان العلة المستقلة لعدم اكل هي انعدام علة
 اكل الانعدامها انما هو بانعدام جز من اجزائها لا بعينه ومن جملة اجزائها اكل الكل ففي الصورة التي فرضها علة انعدام اكل حقيقة
 هي انعدام علة الانعدام جزئية فاعلة والانعدام احد جزئيه بعينه فانما جزم بعدم اكل الذي انعدم بالعدم الجزئين معا مجزئ الجزم
 بانعدام جز او اعلان الانعدام الجزئين معا ليس علة بالحققة لانعدام ذلك اكل بل علة الانعدام انعدام احد اجزاء علة وجود الجزم
 بانعدام احد اجزاء علة يحصل مجزئ الجزم بانعدام احد جزئ اكل فلما جزم بعدم اكل مجزئ الجزم بانعدام احد جزئيه ولا يتوقف الجزم بعدم
 اكل على الجزم بانعدام الجزئين معا فالزمه هذا الفاضل بقوله على مقتضى هذا البيان يلزم ان عدم اكل انعدام علة المساوق لانعدام
 احد جزئيه لا بعينه وان تحقق انعدام احد جزئيه في ضمن انعدام الجزئين معا فافهم فانه يحتاج الى التلطيف القرحة والبيان المبكث لمن علم
 ان الحدوث علة للافتقار الممكن الى العلة او شرط لها او شرط لها ان الحدوث عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم فهو متأخر عن الوجود

والوجود متاخر عن الوجود المتأخر عن افتقار الموجود الى الوجود فالحادث متأخر عن الافتقار لرب فكيف يكون علته لا اما الاسكان
فهو مقتضى الوجود وتحقيق حالة عدم الوجود لانه سلب ضرورة الطرفين بالنظر الى الذات فلا يظهر في كونه علة للافتقار هو ظاهر و
ما أصعب الامر على الصدر الشريفي المعاصر لتحقيق الدواني حيث توهم ان الاسكان متأخر عن الوجود صونا للقاعدة العالمة بان
ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت لانه اذا كان ثبوت الاسكان للماهية يرد نقضا عليها لكون الاسكان متقدما على الوجود واثبت
تعلله الصريح على انه ان يكون الاسكان علة للافتقار لتأخره عن الوجود المتأخر عن الافتقار كذا الحادث فأي شئ علة للافتقار
على ان القول بتأخر الاسكان عن الوجود صريح البطلان واما الكلام على القاعدة المذكورة فبما في انشاء الله تعالى **قوله** ويتم
الافتقار في وجوده وذلك لان الوجود كما سبق نفس صيرورة الذات فهو امر انتزاعي لا تقر له بالابتداء انتزاعه في الواقع فلا يكون
الممكن بحسب جوده متقدما على الجاهل في الواقع بالذات بل انما المتفكر الى الجاهل اولاد بالذات فانتزاع الوجود هو نفس
الحقيقة فيكون الافتقار اولاد بالذات نفس الحقيقة وثانيا وبالعرض للوجود **قوله** الى جاعل موجب اي جاعل يرجع امره في الممكن
اعني انتزعه لا تقر ترجيحيا بالغا الى حد الوجوب وليس المراد بالجاهل الموجب ما يقابل الفاعل بالاختيار فان الحق ان الجاهل
الحق فاعل مختار انشاء فعل انشاء لم يفعل فاما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كمن فيكون فهو بما امره التاخير بوجوب كل شئ امره
فيجب فيوجد **قوله** فان ما لم يتحقق جميع انحاء عدم الممكن لم يخرج الوجود وذلك لانه لا يمكن جوده الممكن بلو لويه لوجوده من تلقا ذاته
او من تلقا غيره غير بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن عدمه بلو لويه لعدمه من تلقا ذاته او من تلقا غيره كذلك اما ان لا يمكن وجوده
او عدمه بلو لويه من تلقا ذاته فلانه لو كان الوجود والعدم مثلا اولي للمهية الممكنة بالقياس الى الآخر سواء كانت اولوية بمعنى كونه
انصب واليقين بمعنى كونه متقدما للذات كان المرجح وكان الطرف الآخر مرجحا فاما ان يكون وقوع الطرف المرجح اوليا يمكن والاول
باطل لانه يستلزم اسكان ترجيح المرجح والثاني ايضا باطل لان عدم اسكان الطرف المرجح يستلزم وجوب الطرف المرجح وقد فرض
ان الاولوية غير بالغة الى حد الوجوب من العجائب ما اودع صاحب لائق الميسين على هذا البيان من ان اولوية طرف بعينه ورجح
بمحيط لا يبلغ الى حد الوجوب انما يستلزم مرجحية الطرف الآخر على سبيل الرحمان لا على سبيل اللزوم فلا يبلغ مرجحية الطرف
الآخر الى الامتناع حتى تبلغ راجعية الطرف الاول الى حد الوجوب بل امكان وقوع الطرف المرجح اسكانا ضعيفا مرجحا لا يوجب ابطال
وتوهم في اولوية وقوع الطرف المرجح وقوعه راجحا لا لازما هذا حاصل كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان ما ذكره
من ان اولوية طرف بعينه بحيث لا يبلغ الى حد الوجوب لا يستلزم مرجحية الطرف الآخر بحيث تبلغ الى حد الامتناع بل انما يستلزم مرجحية
الطرف الآخر على سبيل الرحمان بحيث يمكن وقوع الطرف الآخر اسكانا ضعيفا مسلم بالنظر الى نفس مفهوم الاولوية الغير بالغة الى
حد الوجوب في بادى الرأي لكن النظر الدقيق يقتضي بان اولوية احد الطرفين سواء فرضت بالغة الى حد الوجوب او غير بالغة

اليسلزم بالحقبة امتناع الطرف الآخر لانه لما امتنع ترجح احد المتساويين من غير مرجح كان ترجح المرحوح اولى بالامتناع وما
 ذكره من ان المكان وقوع الطرف المرحوح امكانا ضيقا تستغن في اولوية وقوع الطرف الرجح وقوعا رجحا سلم بالنظر الى مفهوم
 اولوية وقوع الطرف الرجح رجحا لا يتلخ الى حد الوجوب لكن دقيق النظر حاكم بامتناع ترجح الاضعف على الاقوى والمرجح على
 الرجح الاولى ولما امتنع ترجح احد الطرفين المتساويين من دون مرجح مع تساوى امكانهما في القوة والضعف فترجح الطرف الذي
 امكانه ضعيف على الطرف الاولى متى بلغ الطريق الاولى ومن العجب العجائب ان لم يكن منه عجيبا انه ذكر قبيل ذكر هذا الايراد وليلا على
 نفس الاولوية الذاتية اخذ من كلام المعلم الثاني بهذه العبارة على تقدير وجود الشئ بالرجحان يكون تصفا بالوجود وليس بلا علة كونه
 هية امكانية والذات مبدرة رجحان الاقصاف به فيكون الذات لا محالة علة وليس العلة لا يعنى بها الا ما ترجح المعلول فاذا
 يكون الشئ علة للاقصاف نفسه بالوجود واذا هو غير حاصل الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقائه رجحان الوجود والالزام ببلوغ الرجحان
 الى حد الوجوب فاذا قد صار العدم جائز الوقوع لا بسبب بل مع فرض بقائه سبب لوجوده لا يسبق ذلك الا لامر باغسطس
 وقع عظام الفساد انتهى وجاعله لا يزي على انه لو كان الوجود اولى لم يكن من العدم فان لم يجز وقوع العدم كانت الاولوية بالغة الى
 حد الوجوب المفروض خلافه وان جاز وقوع العدم لم يجز وقوعه بلا سبب مع فيلزم الترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو
 نفس الذات خيل ترجح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو نفس الذات فيلزم ترجح المرحوح وهذا بعينه هو الدليل الذي اورد
 عليه فقلنا عنه فحق ان يضرب بهذا الشئ السائر الشئ بوجه كل وديم ثم انه يورد على ذلك الدليل بان مرجحية الطرف المرحوح
 انما يقتضى اقتناعه بالنظر الى الذات اقتناعا مقيدا بقيد من حيث مرجحية هذا الطرف بالنظر اليها اعني بحسب هذا المقيس اليه الذات
 المحيثة بهذه الهيئة لا الذات من حيث هي او حيث هذا المقيس الطرف المرحوح المحيث بالمرجحية لا اصل مفهوم ذلك الطرف
 وهذا اقتناع بشرط الوصف وهو امتناع بالغير لا بالذات فانما يلزم وجوب الطرف الرجح بالغير لا بالذات وليس فيه خرق للفرض ليس
 وجوب ذلك الطرف بازا لامتناع الطرف المرحوح واقتناعه بحسب الوصف الذي هو يمكن الانسلاخ عن الذات فما طناك بالامتناع
 المستند اليه انتهى وهذا الكلام مع انه من الاطباء الفضل على طين الذباب فانه على مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون وقوع احد
 الطرفين المتساويين من الممكن المتساوي الطرفين لا بسبب اصلا غير متبعض لذاته بل متمنعا بالغير لجرى ان مثل ما ذكره فيه بان
 يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات امتناع مقيد بقيد من حيث تساوى هذا الطرف بالنظر اليها اعني
 بحسب هذا المقيس اليه الذات المحيثة بهذه الهيئة لا الذات من حيث هي او بحسب هذا المقيس الطرف المساوي المحيث
 بالتساوى لا اصل مفهوم هذا الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال والزام ان امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين
 من الممكن لا بسبب اصلا ليس اقتناعا بالذات بل هو امتناع بالغير فخرج عن النظرة الانسانية الحق ان ترجح المرحوح والترحح بلا مرجح

متعلقان عقليان وتحتلطان ذاتيان ونشأ غلط هذا المورد سور فهمه وهو آفة العجب فانه لما راي انه اذا فرض طرف بعينه كالوجود
 مثلا راجحا نظر الى ذات الممكن والطرف المقابل له كعدم شلما مرجحا نظر الى ذاته كان الحكم با متعلق وقوع العدم معللا بخونه
 مرجحا فلا يجوز امتناعه بالذات بل بوصف المرجحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق المبرج متنع بالذات والعدم في
 الصورة المذكورة فرد من المبرج فيكون وقوعه متنعاً بالذات اذ امتناع العام والمطلق بالذات يستلزم امتناع الخاص المقيد
 بالذات مثلاً اذا كان اجتماع الضدين متنعاً بالذات كان اجتماع السواد والبياض متنعاً بالذات وان كان الحكم با متنعاً
 اجتماعها معللاً بخونها ضدين فلا ينبغي ان يتوهم ان امتناع اجتماعها بوصف الضدية فهو امتنع بالغير فان هذا التوهم ليس فيه
 الا اذ داغ فيمنسقط فانظر الى هذا الجدل كيف اتم في المباحث العقلية وذلك مبني على انهم وشد درس قال من اراد ان يعلم
 الحكمه فليبحث نفسه فطرة اخرى ثم انه قد ورد على الدليل الذي ذكرناه بان الطرف المبرج وان كان مرجحا نظر الى نفس الحقيقة
 لكن يجوز وقوعه بان يصير راجحا مبرج خارج ولا ضير فيه ولا منافات بين كونه مرجحا نظر الى الذات وبين كونه راجحا بالقياس الى
 خارج واجاب عنه السيد المحقق قدس سره بان مرجحان كل من الطرفين على الآخر وان كان باسباب شتى مستحيل حاصله ان
 الاولوية الخارجية للطرف المبرج اما ان يبلغ صدق الاولوية الذاتية للطرف الرابع فمن المحال تحقق شئ من الطرفين فان كون
 الشئ موجودا ومعدوما معا وان كان باسباب شتى محال بالبداهة واما ان ينقص عنه فالمرجح مرجح كما كان واما ان يتجاوز حيث
 تبلغ الوجوب فاسبب المبرج الذي هو سبب تلك الاولوية الخارجية علة كافلة لوجود المبرج ومن البديهي ان انتفاء العلة الكافلة
 علة كافلة لانتفاء المعلول فوقع الطرف الذي فرض راجحا نظر الى الذات يكون متوقفا على انتفاء العلة الكافلة لوجود الطرف
 الذي فرض مرجحا فانتفاء علة كافلة لوقوع الطرف الذي فرض راجحا فيكون الطرف المفروض راجحا انما يقع بعلة كافلة
 لا باولوية ورجحان من الذات وهو المطلوب هذا والحق ان بطلان الاولوية الذاتية لا يحتاج الى تجسيم فان الوجود ليس صفة منسجمة
 الى الذات وكذا العدم حتى يكون تعاورهما كتعاور السواد والبياض على الجسم بل مصداق الوجود نفس الذات ومصدق العدم
 بلها سلبا بسيطا فلا يعقل كون شئ منهما اولى بالقياس الى الذات فان الذات ان كانت مصداقا للوجود بلا حيل الجاهل
 فاما ان تكون متقنية له فتكون متقنية للمشاهرة ومصدقها اذ لا تقرر للانتراعات في الواقع الا بمناشيهما فتكون متقنية
 لنفسها وبوضوح البطلان او لا تكون متقنية له فتكون واجبة اذ وجودها غير متعلق بعلة ولا بعلة وهذا شأن الواجب وهما اذ
 قد فرضت ممكنة والمعدوم ليس شيئا اصلا حتى يكون العدم اولى به او متقني ذاته واما ان الممكن لا يوجد ولا يعدم باولوية
 شئ من الوجود والعدم من تلقا غير وغير بالغة الى حد الوجوب فلا لوقوع احدهما برجحان غير بالغ الى حد الوجوب من خارج
 فاما ان يتنع وقوع الطرف المبرج فيكون الطرف الرابع واجبا وقد فرض ان الرجحان غير بالغ الى حد الوجوب اذ يجوز

وقوس ربحان مقابل فيلزم جواز التبع بلا مرجع بل جواز ترجيح المرجح فقد ثبت ما ادعاه الشارح من انه ما لم يتبع انما عدم
 الممكن لم يتبع الوجود اي ما لم يتبع جميع انما عدمه فان الجمع المضاف يعني الاستغراق قوله وهذا الرجحان هو وجود السابق علم
 ان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما عرفت فوجوده مسبوق بوجبه وهو ترجيح طرف وجوده وتقرره الحاصل من قبل علته التامة و
 لذات بل ان وجود الممكن محض بوجوبين الاول الوجوب السابق الذي ذكرناه والثاني الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن واجبا
 حين وجوده باز عدمه من حيث هو موجود وهو يستلزم جوازا لجمع الوجود والعدم في حالة واحدة وهو صريح البطلان فاذا انعدم
 يتبع عند وجوده فوجود واجب وهذا الوجوب بالتحقيق راجع الى الضرورة بشرط الوصف اذا عدمه في زمان الوجود انما يتبع
 مع تحقق الوجود ولا يتبع بان لا يتحقق الوجود في ذلك الزمان راسا ويتحقق عدمه وفيه المقام لدقته وعمومه يحتاج الى تبسيط
 لما وقع فيه من حجج وتعديل فلا علينا ان تعرض له وان افضى الى الطنب وتحويل فقول نص الاقوام على ان وجود الممكن
 محض بوجوبين سابقين ولاحق فتوجب عليهم اعضالات الاول ان الوجوب السابق صفة للمهية الممكنة المعلولة فكيف يسبق
 عليها فاعلم صاحب الاقوال المبين تارة تجوز سبق الصفة الانتزاعية على موصوفها قاتنا على سبق الصورة المطلقة على
 البيولي وهو في غاية السخافة اذ تقرر الصفة الانتزاعية في الواقع هو نفس تقرر موصوفها وتقرر ما في الذهن بعد الانتزاع
 بعد تقرر فلا يعقل سبقها عليه قياسا الوجوب الذي هو امر انتزاعي على الصورة الموجودة لوجود مغاير لوجود البيولي فاسد
 مع ان القيس عليه ايضا لا يصح اذ سبق الصورة المطلقة على البيولي كما زعمه المشايخ باطل كما حققناه في موضع آخر واما ان
 الموصوف بالوجوب السابق هو المهية التقديرية للممكن وهي سابقة على الوجوب وهذا ايضا في غاية الوهن اذ الوجوب صفة
 واقعية فكيف الموصوف بها هي المهية التقديرية التي هي لاشي محض ونسعود الى هذا البحث فنسرد الحق وضوحا وما نرى به هذا
 العالم وضوحا في بحث العقولات الثانية انتشارا لعد تعالى الثاني ان الوجوب كيفية للوجود لانه عبارة عن دئامة الوجود
 وتاكده فلا يعقل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولاً بان الممكن
 صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية انحصرت من المطلقة فلا يتقدم صدق
 الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية انحصرت من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق
 العام قيل بعد الاعراض عما في كبرى الدليل الوجوب الذي يكمون بناخره وهو الوجوب بشرط المحمول انحصرت من المطلقة
 فيلزم ان يكون سابقا اليه حيث بدأ ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية الجديدة على شرح التجريد اجاب عن هذا الاشكال ان
 المنصور بان الوجوب الذي حكم القوم بتقدمه على الوجود هو المحمول في قولك وجب الشئ فوجد قوله الوجوب جهة القضية ان
 اراد به ان يكون جهة فمفهوم لا ينفع لان الوجوب ههنا محمول وان اراد به ان لا يكون الا جهة فمفهوم اذ هذه القضية

قد تكون جهة وقد لا تكون كقولك زيد واجب بالامكان وممكن بالضرورة ومتركب الباري متفنع بالضرورة واذا كان
الوجوب محمولا كان القول بتقدم الوجوب على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا فوجد ضرورة واجبا ممكن لان قول بان
الممكن صار موجودا بالضرورة فوجدنا ما يكون كذلك لو كان الوجود محمولا بالجهة ضرورة وليس فليس انتهى وبهذا الجواب
قد ارتضاء صاحب الاتفاق المبين وقال في توضيحه ان القول بتقدم الوجوب على تقرر المهيئة ووجودها قول بان الممكن
صار ضروريا تقرر المهيئة فتقرت مهية وصار ضروريا وجود الذات فوجد ذاته وصيرورة ضروريا تقرر الوجود ممكن
بالذات مستندا الى الجاعل لا بان الممكن صار تقرر لذات بالضرورة فتقرر صار موجودا بالضرورة فوجد في اعتبار
فرق بين ضرورة التقرر والوجود وان استلزم التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالا اعتبار على التقرر
والوجود بالاطلاق وعلى التقرر الوجود بالضرورة فاجعل اول الفعل ضرورة التقرر والوجود ثم الفعل التقرر والوجود فيلزم
صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذا لم يزم صدق الضرورة من دون صدق المطلقة انتهى وانت تعلم ان الوجوب
بالفعل اذا جعل على شئ وصدق ان الشئ واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصادق لثبوت
التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشئ خلافاً لحسب المصادق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان
واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان تقرر بالضرورة وبين قولنا الانسان ضروريا التقرر بالفعل فاذا كان الوجوب
محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجدناه بحسب المصادق هو بعينه قول بان الممكن
صار موجودا بالضرورة فوجدنا كما ذكره المحقق كلامه قال عن التحصيل وما قال الحبيب من ان صيرورة واجبا ممكن سلم لكنه
لا ينفع شيئا لانه كان صيرورة واجبا ام ممكن بالذات واجب بالغير من تلقا العلة الموجبة كذلك صيرورة موجودا بالضرورة
ممكن بالذات واجب بالغير من تلقا العلة الموجبة فهو لا يوجب الفرق بحسب المصادق بين القول بان الممكن صار واجبا
فوجد وبين القول بان صار موجودا بالضرورة فوجد ثم الكلام ليس في سبق الوجوب بالامكان وامكان الوجوب على التقرر
والوجود حتى يفيد حديث امكان صيرورة واجبا شيئا بل الكلام في سبق وجوب الوجود بالفعل على الوجود واذ ذكره صاحب
الاتفاق المبين من ان بين القول بان الممكن صار ضروريا تقرر المهيئة فتقرر وبين القول بان الممكن صار تقرر لذات
بالضرورة فتقرر وكذا بين القول بان صار ضروريا وجود الذات فوجد ذاته وبين القول بان صار موجودا بالضرورة فوجد
فرقا تابينا العاقل ليس تحتها معنى فان الضرورة في القول بان الممكن صار ضروريا تقرر المهيئة وصار ضروريا وجود الذات
صفة للتقرر والوجود كفاية له فيكون مفادها ومفاد القول بان الممكن صار تقرر لذات بالضرورة وانه صار موجودا بالضرورة
واحدنا الفرق في تعيينه على المعنى الذي بين الوجوب المحمول الوجوب لذى هو الجهة شيئا فالفرقان البين الذي يلوحه هذا القائل

ان اريد بان الاول معنى مستقل وصفه للممكن نفسه الثاني معنى غير مستقل وكيفية للوجود الالهي اى ثبوت التقدير والوجود
 للممكن فبهذا الفرق لا يجدي شيئا اذ به الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك اقترانها بحسب المصدق حتى
 يسوغ ان يكون الاول سابقا على التقدير والوجود دون الثاني وان لا يكون الاول سادقا لمصدق الضرورية وان
 اريد به وجه آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله وضرورة التقدير والوجود وان استلزمت التقدير بالضرورة والوجود
 بالضرورة لكنها متقدمة بالاقتدار على التقدير والوجود بالاطلاق وعلى التقدير والوجود بالضرورة فظاهر الفساد لان ضرورة
 التقدير والوجود كيفية للتقدير والوجود فلا يعقل سبقها على التقدير والوجود وقد يورد على هذا الجواب تارة بان فيه اعتراضا بان
 الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والآخر جهة والسابق هو الاول دون الثاني فمحذور وجوبان احدهما سابق و
 الآخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيلزم ثلثة وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط وتارة بان الوجوب معنى واحد
 اذ الوط بالاستقلال فهو محمول وان لو خطا لا بالاستقلال فهو جهة فافرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلا يكون ما هو
 محمول سابقا وما هو جهة لاحقا بذا حتى يبار على ان الاستقلال وعدمه متالبيان للملاحظة ثم ان صاحب الاتفاق المبين اجاب
 عن الاشكال بوجه آخر قال لا حدان يلزم ان المتنع هو اقتران الضرورية عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ اتلازمتا وتفاوتا
 بحسب المصدق في نفس الامر انتهى وبهذا شئ عجاب كيف وتجزئ سبق المبهية موجودة بالضرورة على المبهية موجودة مما لا يد
 اليه او بام البد والصبيان والوقت اعرض ان يضع في توهم مثل هذا البهيدان وقال الفاضل الخو ان سار في الجواب
 ان قولنا القضية الضرورية نفس من المطلقة فلا تقدم صدق الضرورية عليها غير مسلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فانا
 هو في العموم والخصوص بحسب الحمل لا في العموم والخصوص بحسب الصدق المعبر في القضايا الاترى ان قولنا اضار
 العالم اعم من قولنا طلعت الشمس ولا يصح ان يقال اضار العالم طلعت الشمس لا يقال زيد موجود بالضرورة تنسبة
 الى زيد موجود فكيف يمكن تقدم المقيد على المطلق لاننا نقول انه مقيد بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل
 والكلام فيه وليس الوجود الذي هو في ضمن زيد موجود بالضرورة بمعنى الموجود بالفعل بل الموجود على وجه اعم من ان يكون
 بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالاتساع ايضا فان شئت فاعتبر الحال من زيد موجود بالامكان ليس الموجود الك
 فيه لا يعتبر معه الفعلية بل هو ما غوخذ على وجه اعم انتهى ولا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة لان الضرورة عبارة عن تاكيد الفعلية
 فثابتها وظاهر ان تاكيد الفعلية لا يعقل تقدمه على نفس الفعلية فلا يعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها بتاكيد الفعلية على المطلقة
 المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية نفس من المطلقة من جهة
 ان الضرورية محكومة فيها بان تامة الفعلية وتاكيد المطلقة محكومة فيها بنفس الفعلية لاجل مطلق العموم والخصوص بحسب

الصديق والسرفني ذلك ان صدق القضية عبارة عن تحقق مصداقها في الواقع ومصدق الضرورية هو مصداق المطلقة
 فان مصداق زيد موجود بالضرورة بعينه مصداق زيد موجود بالفعل فلا يعقل تقدم مصداق الضرورية على صدق المطلقة
 بخلاف مصداق اضار العالم ومصداق طلعت الشمس فانها متغايران ثانيا متقدم على الاول كون الثاني علة للاول والوجود
 في زيد موجود بالضرورة هو الموجود بالفعل لان الضرورية هي تاكيد الفعلية لا غير الاحتمال الرابع ان القول بسبق الوجوب
 على التقدرو الوجودياني قولهم ان العلة التامة قد تحون بسيطة كما في بسيط الصادر عن الواجب سبحانه اذ الوجوب لما كان
 سابقا على تقرر المعلول ووجوده سبقا ذاتيا كان من حجة انزال علة التامة فلا يكون علة التامة بسيطة اجاب عن الصديق
 المحقق الدواني بان الممكن قبل تاثير العلة لا شيء محض فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا انفاذا اذ اثر العلة فيه صادر عن الواجب
 الموجود والافتلابان يصدر عنه امور ثلثة بل بان يصدر عنه امر واحد يفصله العقل الى هذه الثلثة وغيره ثم يحكم بتقدم بعضها
 على بعض فنقول الم يجب ان شيء لم يصير موجودا دام لم يصير موجودا لم يكن الفاعل غير ذلك فهذا الامر المفصل الى هذه الامور اثر
 علة الممكن وليس هو لا شيء من تفاصيله علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر وجوبا اذ انتهت بنا
 فنقول الوجوب بمعنى الواجب سابق على وجود الممكن وليس علة الممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول والوجوب بالمعنى
 المصدرى امر اعتبارى كالوجود والامكان وليس عارضا له وان صار واجبا بالغير فهو ليس علة للممكن فعاية ما يلزم ان
 يكون وجوبية سابقة على موجودية وهما مرتبتان من مراتب المعلول لان الواجبية سابقة على الممكن المعلول وعلة له بل هي
 معلولة لعلة الممكن فانها مرتبة متقدمة على مرتبة اخرى منها هذا كلامه والمحقق الدواني بعد ما اعترض عليه دلابان الامر المفصل
 الى الامور الثلثة على ما ذكره ان كان هذات الممكن فكيف يفصل الى هذه الامور التي هي عوارضها وان كان هو مجمل الذات
 والواجب الموجود فلا يكون الصادر عن العلة امرا واحدا فكان الواحد من جميع الجهات مصداق للكثرة وثانيا بان تاخر ذات
 الممكن عن الواجب والموجود كما نزع المجيب غير معقول قال ان الوجوب هو اثر الفاعل بالتحقيقة فان العلة توجب كون المعلول
 موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو المعلول بالتحقيقة بناء على ان اثر الفاعل هو الوجود ودون الذات كما هو المشهور والوجود
 الواجب امر واحد لا كثر فيه وانما الكثرة في العبارة كما ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط وانما التركيب في العبارة وانما التعيين
 فان اريد به مفهوم الاختيار من الغير فهو معلول للذات وان اريد به مبدء فهو الوجود الخاص للمعلول فهو ما متاخر عن الوجود
 اذ هو عينه وبهذا الكلام في نظائره كالمعلوليات فلا يلزم صدق الكثير عن الواحد على ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر
 عنه الكثرة المتباعدة في الوجود الخارجى وانما الكثرة الاعتبارية فلا يحصى عن صدور ما عن الواحد فقد لاح ان الوجوب والوجود
 سواهما بالمعنى المتبادر بمعنى الواجب والموجود معلول للفاعل لا لغيره ولا شريك له اذ على الطريقة المشهورة وهي

ان اثر الفاعل هو الوجود واما على ما هو التحقيق فالأثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب ومثالها امور منتزعة
 عنها لازمة لها ليست الذات متقدمة عليها بالوجود واذ الوجود نفس فعلية الهية فليس للذات مرتبة سابقة على صحة انتزاع
 الوجود والوجود مرتبة سابقة على الذات بهذا الكلام ملخصا ونها بالحققة الكار بسبق الوجوب على التقرر والوجود فهو ليس جوابا
 عن الاعتصاف فان الاعتصاف انما كان على القائلين بسبق الوجوب على التقرر والوجود فما ذكره ليس كافيا في دفعه كما
 زعمه الخواص سوى وانما كان كفى لو كان فيه تصحيح سبق الوجوب على الوجود والتقرر ثم لا يخفى ان الوجود اما صفة انضمامية كما
 هو ذهب القائلين بجعل المؤلف الذاتيين الى ان اثر الفاعل هو الوجود ومعنى انتزاعه كما هو الحق ضللى الاول يكون
 الوجود مغاير للذات في الواقع فعلى هذا التقدير يكون الصادر عن العلة البسيطة الواحدة امرين تمايزين في الخارج
 اعنى الذات والوجود فيلزم صدور الكثرة المتباعدة في الخارج عن الواحد المحض وعلى الثاني لا يمكن القول بان اثر الفاعل
 هو الوجود كما هو المشهور من القول بالجعل المؤلف بل على هذا التقدير يرجع القول بان يكون اثر الفاعل هو الوجود الى القول
 بان اثره هي الذات التي هي مصداق الوجود فيكون على هذا التقدير عدول عن الطريقة المشهورة اعنى القول بالجعل المؤلف
 الى ما هو التحقيق اعنى القول بالجعل البسيط وقد كان الكلام مبينا على الطريقة المشهورة واما ما ذكره بنكر على ما هو التحقيق
 من ان الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب ومثالها امور منتزعة عنها فلا يخفى ان هذا لاثر الصادر عن الفاعل
 هو الامر المفصل الى الامور الثلاثة الذي ذهب معاصرو الى انه اثر الفاعل وانما الفرق في التعبير فانه قال ان الصادر من
 الفاعل امر واحد فيفصل العقل الى الواجب والوجود والذات وانتزاع العقل هذه المفهومات عنه هو المعنى تفصيل العقل
 الى هذه الامور فاما هذه الامور فاورده هذا الحق اولامن ان الامر المفصل الى الامور الثلاثة ان كان هو ذات الممكن فكيف تفصل الى
 هذه الامور التي هي عوارضها لا يدري وجهه فان هذا الحق نفسه معترف بان العقل يفصل الذات الى هذه المفهومات وينتزعها
 عن الذات فان قال ان هذا معنى على ان اثر الفاعل هو الذات والصدور المعاصر لا يقول به قلنا بل هو قائل بان اثر الفاعل
 هو الذات التي هي عين الموجود كما صرح في حواشيه على شرح التجريد في مباحث المحال على انه لو سلم انه غير قائل به فهذا ايراد
 آخر غير نافية الكلام اذ نافية الكلام هو انه كيف يفصل ذات الممكن الى الامور التي هي عوارضها وبالجملة فكلام هذا الحق لا يخلو
 عن قصف واما ما ارد عليه لغيث النصوص من انه صرح اولابان الوجوب اثر الفاعل بالحققة وثانها بان الواجب هو الوجود
 المعلول بالحققة والوجوب مغاير للوجود فلو كان كلاهما معلولين للفاعل لكان الصادر عن العلة امرين متغايرين
 بالذات ولا يبلغ للعقل بان المعلول بالحققة هو الذات وهما منتزعان عنها اذ الكلام على الطريقة المشهورة من كون
 اثر الفاعل هو الوجود دون الذات ففي غاية السقوط اذ على الطريقة المشهورة الوجود صفة منصفة والوجوب منتزع عنه فالوجوب

اثر الفاعل بالحقيقة بمعنى ان انتشار اثره بالحقيقة وهو الوجود الواجب فلا يكون الصادر عن العلة امرين متغايرين
 بالذات ولا يكون هذا صادرا عن الطريقة المشهورة هذا ثم ما راعه الصدر من سبق مرتبة الواجب والوجود على مرتبة الذات
 من الشروط الباطلة فلا يصلح ما ذكره جابا عن الاعتصام وما ذكره المحقق انكار سبق الوجوب على التقرر والوجود فهو ايضا
 ليس من الجواب في شيء والحق الذي لا يتراب فيه ان المايية المكنة في حد نفسها ليست ضرورية لتقرر الوجود ولا لا
 التقرر والوجود بل هي مذنبية بين التقرر والوجود وبين الالاتقرو واللاوجود فاذا تحقق العلة الكافاة لتقرر الوجود وما او
 لبطانها بعد ما ارتفع ذلك التذنب وترجع احدى كفيها المتوازيتين وتعين احد طرفيها المتساويين بالنظر في ذاتها
 للوقوع بهذا المعنى اعني ارتفاع التذنب وترجع احد الجانبين للوقوع بالمسمى بالوجوب السابق ولا ريب في ان هذا المعنى
 متغاير للضرورة والتاكيد الذي هو كيفية التقرر والوجود او للبطان والعدم ولا في ان هذا المعنى سابق على التقرر والوجود ضرورة
 التقرر والوجود واطلاق الوجوب على هذا المعنى وعلى ضرورة التقرر والوجود باشتراك اللفظ ولا في ان هذا المعنى امر انتزاعي
 ومنتزاع هو انما على استقلال التام في الاقتضاء المستقيم لجميع شرائط التاثير فانه المخرج لاحد الطرفين الموجب لاحد
 الجانبين الرفع لتذنب بين بين فالسابق على تقرر الهية المكنة ووجودها هو منتزاع هذا المعنى اعني انما على استقلال
 التام نعم قد يوصف الهية المكنة المعلولة بالوجوب بهذا المعنى لكن هذا المعنى بالقياس اليها كالوصف للشيء بحال المتعلق
 فيقال حسب الممكن تقرر ووجد اي تحقق فاعله استقلال التام فتقرر الممكن ووجد بهذا الوجوب بالحقيقة عبارة عن انتزاع
 والايجاب الذي هو من شئون العلة والتعبير عنه بالوجوب من سبيل تعبير الشيء بلازمه المطاوع لروح فلا يتوجه شيء للشك كالآلة
 اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقيقة لله الهية المكنة حتى لا يبين عليها واما الثاني فلان الوجوب بهذا المعنى ليس كيفية
 للتقرر والوجود حتى لا يعقل سبقه على التقرر والوجود الذي هو كيفية لهما وجوب بمعنى آخر واما الثالث فلان الوجوب بهذا
 المعنى ليس جهة للقفية والوجوب الذي هو جهة القفية عبارة عن ضرورة النسبة وتاكيد بالاعتبار الترتيب لاحد الجانبين ورفع
 التذنب عن البين واما الرابع فلان مصداق الوجوب بهذا المعنى نفس العلة التامة لان جبر لها حتى يخرق بسبقه على
 المعلول بساطة العلة وهذا ما افاده المحقق الدواني حيث انكر سبق الوجوب على الوجود وذكر ان وجوب الوجود هو اثر الفاعل
 بالحقيقة وليس جبر منه ولا شريكاً ثم قال فاعلمت انقل يحكم بان الممكن لم يجب صدوره عن العلة لم يوجد فهو حاكم
 بسبق وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة
 في اقتضاء المعلول وكون العلة التامة ليس جبر من العلة التامة والالم يخصه جبر العلة التامة ضرورة انه اذا فرض
 ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا المجموع علة تامة جبر آخر فيحصل مجموع ثان وكذا الى الابد انما به استتبه

وانما اصل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى تمامية العلة ومصادقة نفس العلة وليس خبر منها وما قال الخواص من ان
 وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول والعقل يحكم ضرورة ان المعلول وجب فوجبه ولا يخطئ في العقل كون العلة تامة
 اصلا فارجع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلة تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول وجب هو انه تامين جانب
 تقرره وارتفع تذبذبه وبذلك يجب المصداق به عينه تحقق علة التامة لا غير والعقل انما يحكم بوجوب الممكن قبل وجوده
 بهذا المعنى لا غير وقد اشار الشارح الى ما حققنا بقوله وهذا الترتيع هو وجوب السابق يعني ان الوجوب السابق ليس عبارة
 عن ضرورة التقرر والوجود وما ذكره هابل هو عبارة عن الترتيع ورفع التذبذب ولذا كان سابقا على التقرر والوجود
 هذا هو الكلام في الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فلهيئة اشكالات منها انه كما لا يجوز تعدد الاسكان لذات واحدة
 لا يجوز تعدد الوجوب لها فكيف يصح تجويز الوجوب اللاحق للذات الممكنة مع تجويز الوجوب السابق لها اجاب عنه الصدر
 المعاصر للحق الدواني بان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط التصاف بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممكن
 بشرط التصاف به يعني الموضوع المقيد بذلك الشرط وتبعه صاحب اللاحق المبين ورده الحق الدواني بان معروض الوجوب
 اللاحق هو معروض الوجوب السابق وشرط المحمول حيثية تعليلية فاجاب عنه الغياث المنصور بان الوجوب اللاحق
 ان كان عارضا للممكن المقيد بشرط المحمول فلا يكون معروض الوجوب اللاحق هو معروض الوجوب السابق وان
 كان معروضا ذات الممكن في زمان قيد المحمول فقيد المحمول نفسه ليس ضروريا في زمانه فلا يتحقق الوجوب اللاحق على
 هذا التقدير ومعروض الاسكان والوجوب اللاحق واحد بحسب الذات لا بحسب الهيئات وصاحب اللاحق المبين بهذا السبب
 في تقريره الجواب غاية الاسهاب قال مختصا على هذا الحق ان قيد المحمول اذ لم يكن شرطا للاحدا لا يشقن كان الوجوب
 وانقرروا جابا بقياس الى ذات الممكن وجده ولا مجال ان يكون ذلك الوجوب له لذاته فيجب حينئذ لحاظ استناده
 الى العلة فخرج الوجوب اللاحق وجوبا سابقا وايضا بشرط المحمول اذا كان حيثية تعليلية كان الوجوب معلوما بدها شيئا
 نفس ذات الموضوع وطبيعة المحمول على الاطلاق ومن المستحيل ان يكون الشيء علة لوجوب نفسه شيئا فلا يكون المحمول
 علة لوجوب نفسه للموضوع والهيئة كيف يمكن ان يكون شرط المحمول علة لوجوب المحمول نفسه بقياس الى ذات الموضوع
 وعده لا بشرط المحمول فاذا لم يكن الموضوع مشروطا ولا المحمول مشروطا بل هما مطلعان لا بشرط فاین شرط الذي
 ينبغي ان علة فان جعل الشرط قيد للوجوب لا لما شقن قيل فلهيئة تقيدية للمارض وان لم يجعل قيد للمعرض هو المفروض
 فلما يحص من ان جعل قيد او لا لم يحصل ما هو مناط الوجوب اللاحق انتهى انت تعلم ان الممكن المعلول ضروري للتقرر والوجود وهو ضرورة
 وبذلك الوجوب لا غير وليس الوجوب السابق لان هذا الوجوب لا يصدق ضرورة على ما سبق الوجوب السابق ليس بما سبق لها

على ما سبق وعلى ما عترف به في القائل فيما قلنا عنه سابقا وظاهرا في هذا الوجوب ليس الا بالنظر الى استناد الممكن الى العلة فتقو فوجب
حينئذ لحاظ استناده الى العلة فيسرج الوجوب اللاحق وجوبا سابقا في غاية السقوط نعم في الوجوب غير الوجوب اللاحق الغير
اذا الوجوب اللاحق هو الوجوب بشرط المحمول وهذا الوجوب ليس كذلك قد ظهر بما ذكرنا ان الممكن ثلثة وجبات الاول الوجوب السابق
وهو من شئون الجاعل المستقل بالثانية حقيقة ومن صفات الممكن مجال المتعلق الثاني الوجوب بالغير وهو تاكدا التقرر المستفاد
من الجاعل الثالث الوجوب اللاحق وهو الوجوب بشرط المحمول ولا اشكال بتعدد الوجوبين السابق واللاحق اذا الوجوب السابق متخى
منهاير للوجوب اللاحق والاشتراك بينهما بمجرد اللفظ فلا ضير في ان يكون شئ واحد وجوبان متغايران معنى وان اشتركا في الاعم
بل قد قلنا ان انتشار التضرع الوجوب السابق هو العلة التامة والموصوف بالوجوب اللاحق هو المعلول فليس هناك شئ واحد
وجوبان وانما الاشكال بتعدد الوجوبين الوجوب بالغير والوجوب اللاحق في الممكن لان كلا الوجوبين عبارة عن تاكدا الوجود فالوجوب
بالغير هو تاكدا الوجود المستفاد من الجاعل الوجوب اللاحق هو تاكدا الوجود من جهة اخذ شرط المحمول الذي هو الوجود ولا اشكال من دفع
بان تعدد الوجوب ثمانية مجزئين ولا ضمير فيه واما ان المتصف بالوجوب اللاحق بل هو ذات الممكن وحده او الممكن المقيد بقيد
المحمول فالحق ان المتصف بالمحمول في القضية المحكوم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط الوصف كما في قولنا كل انسان
متحرك الاصلح بالضرورة مادام كاتبا اي بشرط كونه كاتبا هو نفس ذات الموضوع ولكن بشرط القضاة بالوصف فان متحرك الاصلح
بالضرورة هو نفس الانسان بشرط كونه كاتبا لا يجمع الانسان والكاتب فان اريد يكون معروض الوجوب اللاحق في قولنا زيد موجود
بالضرورة بشرط كونه موجودا مثلا الموضوع المقيد بقيد الوجود انه هو الموضوع من حيث انه معروض للوجود لا بان يكون الوجود جز
من معروض الوجوب فالحق مع الصدر الشيرازي وان اريد به ان الوجود الذي هو المحمول فيما نحن فيه جز من معروض الوجوب
اللاحق فلا يخفى بطلانه وقد سبق بعدد قائل في هذا الباب تركنا باخوف الاطباب قوله ولا افتناعها الامس لتغار الواجب بالذات
سوا قيل بانه فاعل مختار ان شارفع ان شار لم يفعل فهو اذا اراد شيئا فوجد ذلك الشئ يتبع ويجب بارادته او قيل بانه فاعل
بالايجاب كاتوبه انفسا نفع قوله لكل ما حي جوهرة المجاز استدلل فاقم الحكماء المحققين قد سبق على هذا المطلوب بان عدم
قدرة الممكن على الايجاب ضروري فانه لا يجوز ان يحيل من يكون كلاما على مولا شيئا وان يكون له قدرة على الايجاب ثم اعترض
على البسيان الذي ذكره الشايع بانه غاييل على الانتهاز الى الواجب لا على ان الواجب جاعل بنفسه ابتداء والمطلوب
بهذا دون ذلك وبهذا لا اعترض حتى لان مالا بد منه في متعلق جميع اخبار عدم المعلول هو ان يكون المعلول مستندا الى الواجب
تعالى اما بلا واسطة او بواسطة لا خصوص ان يكون المعلول مستند اليه تعالى بلا واسطة لكن لا يخفى ان هذا لا اعترض وار على
استدلاله ايضا فانه ان اراد بعدم قدرة الممكن على الايجاب عدم قدرته عليه نظر الى ذاته فسلم انه ضروري لكن لا يلزم منه ان يكون

كل ممكن مستند اليه تعالى بلا واسطة لجواز ان يكون الممكن عليه ممكن آخر لكل النفس ذاته بل من حيث انه مستند الى الواجب
او مستند الى مستند الى الواجب ولا بد لنفي هذا الاحتمال من بيان وان اراد عدم قدرته على اليجاد مطلقا سوار كانت من حيث
ذاته او من حيث استناده الى الواجب فكونه ضروريا محم فاذا ذكره الشارح وما استدلل به هذا العلامة المحقق سيان في الدلالة على
الانتماء الى الواجب عدم الدلالة على استناوكل ممكن اليه سبحانه ابتداء **قوله** فاشهد ان كل شئ من الكليات والخبريات لما كان
لفظ الكليات والخبريات في كلام المصمحين محليين باللام والمحم المحلي باللام من الفاظ العموم المفيدة للاستغراق كان محصل
كلامه ان الله جاعل كل شئ من الكليات والخبريات وقوله فاشهد خالق كل شئ اقتباس لطيف اتى به لبيان تعادله الحكمة والشرع
ومصادقته العقل والسمع وتوافق القرآن والبرهان وتطابق قواعد الدين والملة وقواع البراهين والادوية على ان الله خالق
كل شئ وقد تطابق المشكوك والفلاسفة على ذلك ولم يخالف في ذلك الا المعتزلة في افعال العباد مطلقا والشيعة في الشرور
الصادرة عنهم ولا عبرة بنقيع الغراب وطين الذباب وصرير الباب عند دوى الالباب بعد نزول النض اصريح في الكتاب تفصيل
هذا المقام ينفي الى الاطباء واسد الملمح الحق والصواب **قوله** بل الافتقار في الوجود اذا الوجود نفس صيرورة الذات ومطابقة نفس
المابية وتقرره بتقرر نشأته انتماء الذي هو نفس المابية فالافتقار في الوجود هو الافتقار بحسب نفس الحقيقة فان الوجود حكاية عن
نفس المابية كما عرفت والافتقار في الحكاية هو الافتقار بحسب المحكي عنه وحاجة الاتزاعيات عبارة عن حاجة مناشيها وبهذا يظهر ان
الاسكان كيفية نفس المابية او لا بالذات والوجود المنتزعة عنها ونسبة الوجود اليها ثانيا وبالعرض **قوله** الا ان الطالع المرسل يعني
ان الكليات والخبريات سواسية في ان مبدعها وخالقها هو الله تعالى انما الفرق بينهما بان الكليات متقدمة في التاثير
قبول الوجود على الخبريات لكون الخبريات مرتبوة بتوار والاسكانات الاستعدادية بخلاف الكليات **قوله** فان جعل الخبري قد عرفت
فيما سبق ان الشخص ليس امرضا الى المابية بل منتزع عن نفس المابية بلا انضمام امر اليها فكما تقررت تشخصت فهناك جعل
واحد محمول احد نفس المابية لكنها من حيث انها تشخصت شخص ومن حيث حقيقة المطلقة الطبيعية كلية وما اور بعض الشراح
على تعلق الجعل بالكل من انه لو كان محمولا فانما ان لا تشخص تشخص اصلا فيلزم وجود المابية المجردة او تشخص فانما ان تشخص تشخص
خاص فيلزم التزج بلا محج اوله جميع الشخصات الى المابية الكلية على السوار او تشخص جميع الشخصات الممكنة فيلزم وجود
افراد الغير المتناهي وهو الغيظا هر البطلان في غاية السقوط فان المابية انما تشخص نفس التقر الصادق عن الجاعل فترجع
احد التقرات انما هو من تقار الجاعل عن مجده لاسن تقار نفس الطبيعة المطلقة بما هي كذلك ونسبة الطبيعة المطلقة الى جميع التقرات
والشخصات وان كانت على السوار لكن نسبة الجاعل المراد الفاعل المتماز اليها ليست على السوار فان اولوهم جهة لبعض التقرات
واما عند الفلاسفة القائلين بان الجاعل عن مجده فاعل بالايجاب فالجعل لاحد الشخصات عندهم اما الاستعداد القريب

للمادة او الاحوال المتفقة من خارج كافي للماديات ونفس الحقيقة المتصورة في شخص واحد كما في المجردات وسياق تفصيل
 ذلك انشاء الله تعالى واما ما اوردته هذا القائل على تعلق بعمل بالكل من ان علته الشئ يكون لازما له فاعمل الكلمات لازم
 للمادية ولازم للمادية امور اعتبارية فالواجب يكون امرا اعتباريا وهو ظاهر الفناء فسادا ظاهرا فان علته اشئ انما يكون لازما
 للشئ بمعنى انها يتبين ان لا توجد مع وجود الشئ فان وجود المعلول بدون وجود العلة محال لا بمعنى انها من احوال الشئ
 المتفرقة من المتفقة الانفاك عنه كما هو معنى لوازم المادية الحكم عليها بانها اعتبارية وذلك ظاهر جدا فلا تجتهد قوله لكن الطباع
 المرسلات الطباع المرسلات وان كانت لا توجد الا بوجود الاشخاص لكن الشخص بها شخص مرسوم الوجود باداة خاصة واستعدادا مخصوصا
 وغيرهما من سببها وشرائط خاصة والطبيعة المرسلات غير مرسومة الوجود بتلك الامور وان كان لا بد لوجودها من مادة مطلقة
 مستعدة وطلق مثلا فزيد بما هو زيد مرسوم الوجود بقطعة خاصة منسوبة من صلب ابيه في رحم امه وانفصل بها قطعة خاصة ومنفصلة
 خاصة ولها وعظاما مخصوصة وبنينا مخصوصا والطبيعة الانسانية غير مرسومة الوجود بشئ منها نعم لا بد لوجودها من مطلق مادة
 وطلق استعدادا كما ينبغي قوله كانه ان نفسه تتغير لما لا يكون مرسوم الوجود بتوارد الاسكانات الاستعدادية قوله محلها هي
 الحركة الفعلية السردية قوله محلها هو الجسم الاقصى المحدد للبهات قوله بحسب الاستعداد الزماني اما بحسب وجودها الواقعي
 الدهرى فليس فيها تعاقب وتجدد بل هي مجتمعة قديمة الوجود في وعاء الدهر كما هو مذهب الفلاسفة قوله بتبل الكثرة اي قبل
 كل فزني فزني لا بمعنى ان الطباع المرسلات موجودة مجردة عن الشخصات فان ذلك صريح الاستحالة وظاهر هذا الكلام
 يدل على قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قديمة وهرة كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة واقعية كما هو عند من
 يرى ان الاعداد الزمانية اعدام حقيقة ويكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطباع المرسلات غير مرسومة على الخصوصيات
 الشخصية بما هي لذلك سواء كانت الطباع المرسلات قديمة او حادثة وسنى الوجود الالهى بمعنى ما يكون لبنانية القدم من وان
 ان يكون مرسومنا بالاسكان الاستعدادى لا يستلزم القدم والحق ان القول يقدم الانواع تعاقب الاشخاص في الاستعداد
 الزماني كما ذهب اليه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصادر عن المبدء الفعالة انفس الطبيعة النوعية من وان
 ان تثبت اصلا وهو صريح الاستحالة او فروا خاص منها وهذا الفرد الخاص كونه مرسوم الوجود بخصوص المادة والاستعداد
 بحسب ان يكون حادثة زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير
 او فروا بهم بما هو بهم وبواضع ظاهر البطلان اذ لا وجود لهم بما هو كذلك مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم تعاقب اشخاصه في
 الاستعداد الزماني فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدء الفعالة هو جمعية المجردة او فروا بهم فبما ان يكون الصادر عن المبدء الفعالة
 شخص احد من متعين وهو حادث مسبق بالمادة واستعدادا لما فالنوع الانسان في حلوته بعدوثة اذ لا وجود له قبل على هذا التقدير

لا يمكن ان يقال ان كل جزئ من جزئيات الكل مسبوق بجزئ آخر لا الى النهاية لانها ما ان يكون في تلك الجزئيات للاقابلية جزئ
يكون صادرا عن المبدأ الفعال بان يكون المبدأ الفعال علته قريبة له او لا يكون كذلك والثاني باطل لانه لم يكن شي من تلك
الجزئيات موجودا اذ وجود شيء منها يتوقف على صدور شيء منها عن المبدأ الفعال واذ لم يكن شي من الجزئيات موجودا لم يكن
الكل موجودا وعلى الاول فالصادر عن المبدأ الفعال هو اول جزئ وجد من جزئيات ذلك الكل فلا يكون جزئيات للاقابلية في
طرف الماضي وهو المطلوب والاخضر ان يقال ان سلسلة تلك الجزئيات المتعقبة الى واجب الوجود فلا تكون غير متناهية
في جانب المبدأ وغير منتهية الى الواجب فلا يجب وجود تلك السلسلة ولا يتبع عدها وارتفاعها راسا اذ لا واجب الا بالاستناد
الى واجب الوجود كما مر من الشارح فلا يمكن وجود تلك السلسلة اذ لا وجود بدون الوجوب تفصيل الكلام في هذا المرام يقتضي حرجا
عن المقام قوله وتحرير محل النزاع بل تحرير محل النزاع ان الوجود على راي الاشراقية معنى انتزاعي هو نفس الصيرورة المصدرية
وليس معنى منتزعا الى المهيبة ومصادقه ومنتزعا من نفس المهيبة بلا زيادة امر عليها وعلى راي المشائية معنى منتزعا الى المهيبة زائد عليها
في الخارج فالمحقق في الواقع عديم امران المهيبة والامر المنقسم اليها ولا ريب في ان المهيبات المكنة غير موجودة من دون جعل
الفاعل ولا في ان تعلق الجعل هو مطابق صدق قولنا المهيبة موجودة اعني ما هو محكي لهذه القضية والمحكي عند الاشراقية هي
نفس المهيبة اذ ليس الوجود امر ازيد عليها عندهم وعند المشائين هي المهيبة المنقسم اليها الوجود وهي مصداق انصاف المهيبة بالوجوب
كما ان المحكي عنه لقولنا الجسم امين الجسم المنقسم اليه البياض وهو مصداق انصاف الجسم بالبياض فالجعل على الرأى الاول تعلق
بامر واحد فهو معنى الخلق وعلى الرأى الثاني متعلق بامرين فهو معنى التصيير ومعناه جعل المهيبة موجودة فهو من قبيل جعل الثوب
اسود فعلى تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المصدرية لا يمكن تعلق الجعل بمعنى التصيير بمصداق قولنا المهيبة موجودة لانه واحد
وعلى تقدير كون الوجود امر منتزعا الى المهيبة لا يمكن تعلق الجعل بسبب بمصداق ذلك القول لان مصداقه على هذا التقدير
منقسم منتزعا اليه فهو ليس امر واحد صالحا لتعلق الجعل بسبب بهذا النزاع فرس على النزاع في كون الوجود صفة منتزعة او
امر انتزاعيا عن نفس المهيبة واما ذكر الشارح في تحرير محل النزاع موافقا لما في الاق المبين فهو صرف من الخط لان الانصاف
من حيث هو غير متعلق بالمفهومية وبالطه بين حاشيتيها انما تتحقق في خصوص اللحاظ الذهني في مرتبة الحكاية ولا تتحقق له في
الواقع مع غزل الخط عن خصوص اللحاظ الذهني لكونه معنى غير متعلق فلا يجوز ذم فطره الثانية ان يكون هو اثر الجعل بالذات
الاشل صاحب الاق المبين ولا يعبأ ارباب الالاباب بطنين الذباب ومنتزاعه انه قد وقع في بعض عبرت القوم
ان اثر الجعل على راي المشائية مفاد المهيبة التركيبية فحسب صاحب الاق المبين ان مرادهم مفاد المهيبة التركيبية المفهوم
الغير مستقل الربط للانصاف وهو توهم بعيد بل مرادهم مفاد المهيبة التركيبية مصداقها وهو ليس غير متعلق بالمفهومية كما

صور لبعض الشراح قد اتفقى صاحب الاق المبين في ان المراد بمفاد الهيئة التركيبية المعنى الرابطي الغير مستقل بالمفهومية لكنه
 استشهد بان لا تحقق للمعنى الرابطي الا في خصوص محاذاة الذهن في مرتبة الحكاية فلا يجوز ان يكون هو اثر المجمل فاضطر الى
 القول بوجود المعنى الرابطي في الواقع فقال للمعنى الرابطي الغير نحويانية في الخارج وان كان ذلك النوع مغاير للنحويانية
 الهيئات الاستقلالية الاعيانية فذلك المعنى الرابطي باعتبار خصوص وجوده الذبني حكاية ونسبة حكاية ومع قطع النظر عن
 متقوا الهيئة التركيبية ونكلى عنه فان ايسية المعنى الاعتباري لا يخسر في الوجود الذاتي ووجوده باعتبار مشارا انتماء كما هو
 المشهور فالفرق بينه وبين نحويانية الهيئات الاستقلالية ما يدركه النقل بديهته وان اتفق اللسان به وذلك النحوس البائية
 لا يوجب الجوهريته والعرضية كما ان العدم ليس بجوهري وعرض انتهى وهذا المعجزة في القابرين واضمحرك للتأخرين اما اذا
 فلان المعنى الرابطي غير مستقل بالمفهومية لا يمكن ان يلاحظه الذهن استقلاله الاضمار عن الوجود في الخارج فمجرد
 وجود المعنى الرابطي يدل على انه لم يفهم مفهوم المعنى الرابطي واما ثانيا فلان تجزئته وجود الانتماءات في الخارج يدل على
 غفوله عن معنى الانتماء لان المعنى الانتماء في الخارج وجوده كان ذلك الوجود اما عين وجوده المشار فاذن لا حاجة
 للانتماء حقيقة اذ يتحمل ان يكون مشار الانتماء موجودا بالعرض بتبعيته وجود الانتماء ولا يمكن ان يوجد الانتماء في
 وفشار الانتماء كلاهما بوجود حقيقة الوجود يختلف باختلاف المضاف اليقين ان يوجد مشار الانتماء بالذات الانتماء في البعض فلي بديهته
 يخص وجود الانتماءات في الوجود الذاتي ووجودها باعتبار مشار انتماءها كما هو المشهور على خلاف ما توهم ما وجود المشار فيكون للمشار وجودا بالمعنى
 الانتماء في وجود آخر ويكون هذا المعنى موجودا في المشار بوجوده فيكون مصغه منضممة واما ثالثا فلان لكل المعنى الانتماء في الخارج كالمعنى البائية
 الخارج مغاير لوجود الهيئية ووجود الوجود وجود في الخارج وهكذا يقتل الوجودات الموجودة في الخارج وكذا يلزم التسري في
 سائر الامور المتكررة النوع كاللزم وغيره واما رابعا فلان لو كان للنسبة وجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون وجودا في احد
 طرفيها او موجودا بنفسها في محل والثاني يستلزم كون النسبة جوهرا قائما بنفسه وهو فاحش وعلى الاول يكون الطرف
 الذي وجد فيه النسبة متصفابا فيكون هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة والكلام فيها الكلام فيلزم وجود
 النسب الغير المتناهية في الخارج واما خامسا فلان النسبة العملية الصادقة بين امرين لاقتل الا اذا كان بينهما اتحاد في الواقع
 وتعارفي في الذهن لا يتحقق احل وذلك ظاهر فلو كان للنسبة وجود في الواقع لم يكن الاتحاد بينهما في الواقع ضرورة ان وجود
 النسبة في الواقع يستلزم تغاير المعين في الواقع او لا يتصور وجود النسبة في واحد من طرفيها واما سادسا فلان لو كان الامر
 كما توهم لزم ان تغاير الشيء نفسه في الواقع فان النسبة المتحققة في المحل الاولى متحققة على هذا التقدير في الواقع وتحققها في
 الواقع يستلزم تغاير المتبئين في الواقع فيلزم تغاير الشيء نفسه في الواقع واما سابعاً فلان النسبة والمعاني الانتماءات

لو كانت موجودة في الخارج لزم اما قدم المكنات الغير المتناهية او كون الواجب تعالى مستعدا لحدوث المحادث فيه سبحانه ببيان
اللزوم ان له تعالى نسبة خاصة وارتباطا خاصا بكل شئ من المكنات والمكنات لا متناهية اذا العالم ابدى بالاتفاق فلو
كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين المكنات الغير المتناهية موجودة في الخارج في ذاته تعالى كانت
ماقدية فلم يرد قدم المكنات الغير المتناهية اعني تلك الارتباطات الموجودة في الخارج اوحادته وكل وصف حادث في
الخارج سبق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعدا لحدوث المحادث فيه واللازمان باطلان واما ثانيا فلانه لو كان
المعاني الانتراعية وجودا في الخارج غير وجود مناسيبها لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج ضرورة
ان لكل ممكن مع كل ما عدا من الاشياء لا متناهية نسبة خاصة واقربها المغايرة فهو متصف بمغايرات غير متناهية موجودة في
الواقع واللازم بهي البطلان واما ساعا فلان بعض المعاني الانتراعية عدميات فلا مجال للقول بوجودها في الخارج مع
ان الدليل الذي ذكره على وجود الانتراعيات في الخارج على تقدير تمامته يقتضي القول بوجود عدميات ايضا في الخارج واما
عاشرا فلانه على تقدير ما توهمه يلزم ان الكثير في مرتبة الذات الاحدية الحققة لان الذات الاحدية الحققة في مرتبة نفسها مشاركة
سلوب صفات النقص فلا بد على رآه ان يحقق في تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات مغايرة لوجود الذات الحققة و
اما حادي عشر فلانه لو كان الامر كما زعمه لزم ان يتنوع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية متحققة في مرتبة
الذات الاحدية بوجودات مغايرة لوجود الذات على هذا التقدير فهي اما واجبة الوجود وهو صريح البطلان او ممكنة فلها على رآه
الذات الواحدة الحققة فيلزم صدور المعلومات الكثيرة بل المعلومات الغير المتناهية عن ذات حققة احدية واما ثاني عشر فلان
بديهته العقل شاهدة بان لا يمكن وجود النسبة بدون وجود المتسبين فلا بد لوجود النسب السلبية في الواقع من تحقق طرفها
في الواقع مع ان طرفها قد يكونان معدومين عدا محض في الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك البارئ
ليس بوجوده وقد يكون احد طرفيها معدوما محض واما ثالث عشر فلانه لو صح ما ذكره لزم وجود الاجزاء المكنة الغير المتناهية في
الحكم العقل لانها انتراعية واقعية فهي موجودات بوجودات متغايرة على رآه فيلزم المغاسد النظامية واما رابع عشر فلانه
ذلك النحس الاليسية لا يجب الجوهريّة والعرضية كما ان العدم ليس بجوهري وعرضي لاسمى له اذا الوجود انا حلق في موضوع
اوقيام لاني موضوع فكل موجود ممكن لا يخلو عن الجوهريّة والعرضية ولو اصطلح على عدم اطلاق لفظ الجوهري والعرض على بعض
الموجودات المكنة فلا شاذ فيه لكن الكلام لنا مع المصطلح من عند نفسه وانما ندعي ان النسب والمعاني الانتراعية لو كانت
موجودة في الخارج كانت في الخارج اما جبر او اوعاضا بالمعنى المصطلح عند القوم واما نفى الجوهريّة والعرضية عن العدم
فانما يصح على ما ذهب اليه القوم من ان العدم نفى حرف لاشئ يعبر عنه بالنفي واما على ما توهم من وجود العدم في الخارج لا محيد

من التزكك كونه جبراً أو عرضاً على معانيها المتعارف وان كان يعيبه ان لا يطلق عليه لفظ الجبر والعرض مع عدم ظوهه على
 تقدير وجوده عنهما بالمعنى المتعارف فليعمل لكن لا كلام ولا مشاحة في الاصطلاح واما قوله والفرق بينه وبين نحو ايسية الملية
 الاستقلالية ما يدرك العقل بديهته فما يقتضي العجب فان ما يدرك العقل بديهته هو ان النسب والانتزاعات ليس لها وجود
 واما وجود مناسبتها في الخارج للان لها وجود في الخارج مغاير لوجود الهيات الاستقلالية فان ذلك انما يدرك عقله
 الذي هو وبه واما خامس عشر فلان ما توهمه من وجود انصاف الهية بالوجود بالمعنى الربط في الخارج غير صحيح في الواقع
 ولا عند الاشراقية ولا عند المشائية ولا عند القائل نفسه اما الاول فلما عرفت واما الثاني والثالث فغدا لا يوجد في كلام احد
 من الاشراقية والمشيائية من هذا الوجه من ولا اثر واما الرابع فلان هذا القائل ذهب الى ان الوجود عين الهيات كما يوجد
 اهل الحق وهو انما يصح ان لم يكن للوجود المصدرى مصداق سوى نفس الهية وعلى تقدير ما توهمه يكون لوجود المصدر
 موجوداً بنفسه في الخارج بوجوه مغاير لوجود الهية فلا يكون الهية مصداقاً كما لا يخفى وبالمجمل فمقاس هذا الراي اكثر من ان ينقص
 والذي ادقته في هذا الوجه شبهتان الاولى لما ذكره في مشرحة من انه لو لم يكن للانتزاع وجود في الخارج لزوم ارتفاع نقضين
 اذا انقضضان قد يكونان انتزاعيين كالوجود والعدم وبهذا شبهة في غاية السقوط فان المستحيل هو ان يرتفع نقضان
 بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقاً لما يحكي عنه لا بمعنى ان لا يكونا موجودين بنفسهما في الواقع ونقض وجود الوجود في الخارج عدم
 وجوده في الخارج لا وجود العدم فيحتمل يلزم من عدم وجود العدم فيصح عدم وجود الوجود فيه ارتفاع النقضين وهو ظاهر ولو كان
 معنى ارتفاع النقضين ما زعمه من ان لا يوجد النقضان بنفسهما في الخارج لازم عليه لقول بارتفاع النقضين او القول بتراجعهما
 بيان للزوم انه اذا ارتفع وجوده في الواقع فاما ان يوجد عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه الية فعلية الثاني يلزمه القول بارتفاع
 النقضين بالمعنى الذي ازره وعلى الاول اما ان يكون العدم موجوداً قائماً بنفسه فيكون العدم ذاتاً جبرية وهو نفس ذلك
 موجوداً قائماً بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات مغايرة لها واثاني صريح البطلان اذا لا معنى
 لقيام عدم زيد بغيره مثلاً والالكان المعدوم هو غير الازيد اذا المتصف بالعدم على هذا التقدير هو ما قام به العدم في الخارج فحين
 اللول هو ان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذي قام به العدم الذي هو على هذا التقدير صفة
 موجودة في الخلق نحو وجود في الخارج اذا لا معنى لقيام صفة موجودة في الخارج باليس بشئ في الخارج اصلاً فيلزم ان يكون تلك
 الذات موجودة في الخارج حين هي معدومة فيه وهو اجتماع نقضين ثم نقول لو كان للعدم وجود في الخارج لزوم قدم الكمالات
 على فرض حدوثها واللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان العالم حادثاً تحقق في الخارج اعدام الاشياء التي هي في العالم
 والتالي باطل فالمقدم مثلاً اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الاعلالم الموجودة في الخارج اما قائمة بانفسها فتكون

تلك الاعدام جواهر و هو نفس اوقائمة بغيرها و هي الملكات التي تلك الاعدام لها فيكون موجودة على تقدير فرض وجود
 اعدادها فيكون ان يكون قديمة على تقدير حدوثها بل نقول لو فرض حدوث العالم اى ماسوى الشد نزوم قدمه على هذا التقدير لانه
 ان فرض حدوثه كان اعدام ما فى العالم اى ماسوى الاعد موجوده فى الخارج قبله و تلك الاعدام ايضا ماسواء فيلزم وجود ماسوى
 قبل وجود ماسوى الاعد ايضا يلزم على تقدير وجود العدم فى الخارج ان لا يكون العدم نقیضا للوجود لان العدم على هذا التقدير قد
 موجوده متنازعه بنفسها عما عداها بانقيض الوجود رفعه لا وجود ذات اخرى و هو ظاهر ايضا يلزم على ما قدمه جماع النقيضين لان عدم
 العدم مفهوم مغاير لمفهوم الوجود ولا ريب فى ان مفهوم عدم العدم انترعى فهو موجود على هذا التقدير فى الخارج و هو مفرد للعدم المطلق
 فالعدم المطلق موجود بعين وجوده الفرد و معنى عدم العدم مع انقيض العدم المطلق ولا يرد به على تقدير كون العدم غير موجود
 الخارج لان عدم العدم المطلق بما يقتضيه للعدم المطلق مالا وجود له فى الواقع فهو عنوان بلا سنون قبوله لا يصدق فى الواقع
 على شى و مفهومه بما هو متشمل فى الذهن فرد للعدم المطلق ولا ضير فى ذلك الا ان يكره القائل بوجود عدم العدم فى الخارج شبهة
 الثانية ما ذكره فى حواشى شرح من اننا تصور احكاما تعلم بالضرورة انه لو فرض اتفاق جميع الاذ بان تكون تلك الاحكام صادقة
 متحققة كما تعلم بالضرورة ان عدم الواجب مستلزم لعدم سائر الاشياء و هذا الاستلزام متحقق و لو فرض اتفاق جميع الاشياء
 فمتحققة هو وجوده الذى اوعيناه انتهى و انت تعلم فافهم من الاختلال لانه ان اردت تحقق الاستلزام المذكور تحقق مغايرة النسبة فهو
 صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفها فلو تحقق هذه النسبة فى الواقع تحقق طرفها فى الواقع و بما عدم الواجب وعدم سائر
 الاشياء ولا يمكن القول بتحقيق هذين الطرفين فى الواقع من احد فصلا عن مومن وان اراد ان هذا الاستلزام متحقق على تقدير
 عدم الواجب مع سائر الاشياء و ان كان هذا خلاف ما يدل عليه كلامه فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام فى الواقع كما هو دعاهل على تقدير
 الحان هو تقدير عدم الواجب و لا كلام فى الوجود التقديرى و ايضا لانه ان هذا الاستلزام متحقق على ذلك التقدير اما و لا فلاه تقدير محال
 فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير و اما ثانيا فلاه على تقدير عدم جميع الاشياء لا يتحقق هذا الاستلزام ايضا لانه لا يميز من جملة الاشياء
 وان اردت تحقق الاستلزام ان العقل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب لعيانها بانه لازم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فليس كل يلزم
 منه ان يحسن نسبة الاستلزام موجودة فى الخارج اذ كفى فى صدق ذلك تحقق مصداقها و هو كون الواجب سبحانه علة لسائر الاشياء بل
 تحقق ذات الواجب التى هى علة لسائر الاشياء و تحقق الاشياء التى هى معلولة لذاته تعالى و بالجملة مكلامه فى هذا المقام لا يتناول ان
 يفضلا عن ان يتكلم عليه لكننا استغنا الكلام فى الباطل صونا للافهام من ان افضل و للاقدام من ان تنزل قوله الوجود و الانقاص اثر
 بالعرض فان الوجود عند نفسه صيرورة الذات و صدقة نفس المبهمة من حيث هى لما زيادة امر عليها و الوجود و الانقاص بحكاية جمل
 الحكايات فى الواقع جعل مصداقها اذ ليس الحكايات تقر فى الواقع و اقرر مصداقها فبذلك جعل احد و تقر واحد جعل نفس المبهمة و تقر

فاذا اتسع عنها معنى الوجود معنى الانقسام بالوجود نسب هذا الجعل التقرالى الوجود الى الانقسام به بالعرض لان هناك جعلات غير ان
 احداهما متعلق بالمهية والثاني بالوجود والانقسام به فان هذا انما يمكن لو كان للوجود وللانقسام به في الواقع مع قطع نظر عن خصوص
 اتسع الذهن تقدر وارتقرا للماهية واما معنى الوجود معنى الانقسام به بعد الاتساع فهما متقرران بانفسهما في الذهن فهما مجموعان في
 الذهن يجعل وار جعل الماهية في الواقع بقى الكلام في تعلق الجعل بالذاتيات والمخلطات الذات بها فالذاتيات وفلط الذات بها بمجمل
 بعين جعل الذات كما ان الوجود والمخلط بالوجود وكذلك فهناك جعل واحد متعلق بمصدق الذاتيات والمخلط بها ومصدق الوجود والمخلط
 بالذات واذا نسب هذا الجعل الى مغايرته متقرر حاصلة في الذهن من الذاتيات والمخلط بها والوجود والمخلط به كان معنى جعلها ان
 مصداقها بمجمل بالذات لان الذاتيات والوجود ومخلط الذات بها بان تلك الامور مخارة عن الذات مجعولة بالذات اذ الجعل
 الذات بعينه لا يجعل آخر اذ لا الخيانتين الذات وبين الذاتيات وبينها وبين مخلطها بالذاتيات ولا بين الذات وبين الوجود او مخلطها
 بالوجود في الواقع وبالجملة لا فرق بين الوجود وبين الذاتيات في هذا الحكم ومن العجائب ان توهمه صاحب الاقرب المبين من ان جعل الذات
 على نفسها ومخلطها بذاتياتها غير مجمل اصلا لا يجعل متالف ولا بنفس الجعل البسيط المتعلق بنفس الذات بخلاف مخلط الذات بالوجود فهو
 مجمل بعين ذلك الجعل البسيط هو من اولى ما لى لا ينبغي ان يعنى اليها فضلا عن ان يعزل عليها فان معنى كون مخلط الذات بالوجود
 مجعولا بعين الجعل البسيط المتعلق بنفس الذات هو ان مصداق هذا المخلط هو نفس الذات بمجمل وهذا المعنى يتحقق في مخلط الذات نفسها
 اى كون الذات نفسها او مخلطها بذاتياتها اذ فان مصداق هذا المخلط هو نفس الذات بمجمل قطعاً وما نصب الامر عليه ان جعل الشيء على
 نفسه وحمل ذاتياته عليه انما يصدق حين وجوده اذ المعدوم لا يصح سلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه فيكون محله على نفسه وحمل ذاتياته عليه
 حادثاً فيكون مجعولاً لا محالاً جميعاً عند ان مخلط الذات بالذاتيات لا يكون مقتضى او مقتضاه السيل النظر الى الماهية من حيث هى غير ممكن الانسلاخ
 عن ان يكون محاطاً ذاتياته واما ما لى قدام من تلقاها مقتضى او باقتضائين تلقاها جوهر الماهية فنقولنا الانسان انسان وحيوان للمجموع
 صدق الى الجعل من جهة المخلط وان ارجع الى محاطا فقر الموضوع فالى تهدي انما تقر ذات الموضوع مستأقول الصدق وعن العلة
 بل التقرر فطعنى لو امكن التقرر بنفس الذات من غير محله لكن على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص المخلط باعتبار خصوصية الطرفين
 بل من جهة استدار مطلق طبيعة الربط الايجابى فاذا ان توقف صدق خصوص الجعل في ذاتيات الماهية بخصوصية حاشية الموضوع
 والمجمل على مجعولية نفس المهية وصدور ما عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهة عدم تقرر الماهية الاسكانية
 بنفسها وطلق كون الربط الايجابى بالذات من جهة خصوص المخلط خصوصية حاشية الجعل فلا يتجه الى توسط جعل مؤلف للمخلط
 بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فاجاعل جعل مهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا يجعل مؤلف اصلا ولا
 بنفس ذلك الجعل البسيط انتهى وهذا الكلام لا يتجى ان يلقى اليه كنهانين فسادوه ونسبه عليه كى لا يروج عند الناظرين

زينة المشوشة وتلايق التلطين زخرفة الخوخة فقول ان يكون فطانت بالوجود مجموعا بالذات فيكون لك لا باجمل المولف ويكون مجموعا
 بعين الجمل البسيط اتعلق بنفس الماهية فيكون معنى كونه مجموعا لان مصداقه مجمل باجمل البسيط ومصدقه ليس بنفس الماهية وهي مصداق حليها على نفسها ^{على} ان
 فلا معنى لنفي كون حمل الذات على نفسها حمل الذاتات عليها مجموعا لانفس اجمل البسيط المتعلق بنفس الماهية مع القول بكون صدق
 حمل الذات على نفسها وحمل الذاتات عليها هي نفس الماهية وكون نفس الماهية مجعولة بالذات باجمل البسيط اذ لا معنى لكون
 اجمل مجموعا الا ان يكون مصداقه مجموعا وما ذكر من ان النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون لها ذاتيات لها
 اراد به ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات لكون مصداق الذاتيات هو نفس الماهية فاذا ولفظ نفس الماهية فقد لاحظ
 مصداق الذاتيات فلم يكن النظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود ايضا لان نفس الماهية هي مصداق الوجود فانظر
 الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود وان اراد به ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات اي مفهوماتها الانشائية الصالحة
 سنها في الذهن فذلك مما لاحظ مفهوماتها الانشائية موقوف على انتزاع الذين تلك المفهومات من نفس الذات كما ان لحاظ
 مفهوم الوجود والانشائي موقوف على انتزاع الذين مفهوم الوجود عن نفس الذات فليس النظر الى الماهية هو النظر الى تلك المفهومات
 الانشائية كما ان النظر الى الماهية ليس هو النظر الى مفهوم الوجود والانشائي فكلما هذا لا يكفي فارتقاين حمل الذات على نفسها و
 حمل الذاتيات عليها وبين حمل الوجود عليها بان يكون الاول غير مجعول اصلا والثاني مجموعا بعين اجمل البسيط وما قوله
 الانسان انسان او حيوان نفعيه ان صدق قولنا الانسان موجودا ايضا لا يتحقق الى مجمل من جهة الخلط وان اوجج الى لحاظ تقرير
 الموضوع فاليستعدية انما هو لتقررات الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرير فقط حتى لو امكن التقرير بنفسه كنعني في صدق الوجود
 فان التقرير عبادة عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهو مصداق الوجود وفيه الكلام لا يصلح فارتقاين صدق حمل الذات
 والذاتيات على نفس الذات وبين صدق حمل الوجود عليها كما لا يخفى وكذا قوله على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط
 فان ذلك جاري في الخلط بالوجود ايضا وما ذكر من ان توقف صدق خصوص اجمل الخ مثله جاري في الوجود ايضا فان توقف صدق
 حمل الوجود على نفس الذات على حمل الماهية انما هو من جهة عدم تقرير الماهية الاسكانية بنفسها واطلاق كون الربط ايجابيا بالذات
 من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل واما قوله فلا يخرج الخ فخران وهي لان صدق حمل الذات على نفسها وخلطها
 بالذاتيات لما كان حادثا فلا بد له من محدث فكيف لا يحتاج الى حمل اصلا فان حدوث حادثا من دون حمل اصلا لا يجعل
 بالعرض وهو نفس حمل الذات ولا يجعل مستانف وارجع الى الذات لا يتوعد الا ماؤف القريحة فقد تحقق انه كما ان خلط الذات
 بالوجود مجموعا بعين حمل الذات كذلك خلط الذات بنفسها وبذاتياتها مجموعا بعين حمل الذات بل افرق بينهما فخلطه قد حقق
 جلال الملك والدين الملهواني طبيب الله سبحانه وبره وجهه ولا تقاقل قد شد عليه النكير وتعدى اقصى مدى التشنيع والازرار وهوان

في الاعجاب بنفسه على ذرى الاغراق والاطراف قال بعد اقلنا عنه بهذه العبارة هذا اهل غلص من لم يزدق القطنة ولم يكن لقرحة
 سبيل الى الغفول عنه تخيل انقصي بان صدق اهل نفس جعل الماهية لا يجعل متانف فان الجعل ثقل اول انفس الماهية
 ثم العقل تنزع منها كونهها هي اوجض ذاتياتها ومصدق اهل نفس جعل الماهية ونعم ان ذلك مذنب الاشرقية وهو على شفا
 حجرة الوهن والسخافة فقد تحقق ان مصداق اهل بخصوصه نفس الماهية بما هي هي وقولهم ذاتيات الماهية مجعولة بعين جعلها انما هي
 بان جعل الماهية هو نفس جعلها فهي مجعولة في ذاتها جعلها بسيطاً بعين جعل الماهية بل الجعل بسيط الوصل في تعليق اولاد
 بالذات بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية وهذا مسلك للاشرقية والرواقية وانما عاونا تسمية تقويمه بالحكمة اليمانية لان ذلك
 الجعل يتوسط في اعتبار العقل بين الماهية ومقوماتها لخالط ومصدق اهل كك مصداق اهل نفس الماهية المجعولة لاجلها
 ومجوعيتها فان بين الاعتبارين فرقاً على ان التشكيك لا يقتض بالرواقية بل يعبرى المشائية اليه فلا يجد ان يزلح الا بما يجدى
 الفرقين انتهى وانت وكل من يتبع الخطاب وان لم يمتحن بالنظر والاكتساب تعلم ان اصل الفاعل محض محبت الما من قراوان
 بنية الذي بنى ربه على شفا جرف بان فقد حققنا ان فطال الذات نفسها وعلطها ذاتياتها مجعولة بعين جعل الذات ان الجعل
 يتعلق اول انفس الماهية التي هي مصداق اهل ثم العقل تنزع منها كونهها هي اوجض ذاتياتها فان كقولهم هي اوجض ذاتياتها كناية مصداقها نفس
 والحكمة لا محالة منزعته عن المصدق ومصدق اهل هي نفس الماهية المجعولة وهو الذي غناه الحق بقوله ومصدق اهل نفس
 جعل الماهية ولم يرد ان مصداق اهل هو المعنى الا تسمى الاضافي للجعل كما توهمه هذا الفاعل بسور فهمه فرو عليه بان مصداق
 اهل نفس الماهية المجعولة لاجلها ومجوعيتها مثل في كلامهم شائع مشهور وعلى استهتيم ذلك وذكره في كتبهم مرقوم ومسطور ولكن
 من الجعل لعله نورافال من نور وما ذكر في تفسير قولهم ذاتيات الماهية مجعولة بعين جعلها لا يغنيه شيئاً لان الذات والذاتيات
 لما كانت مجعولة جعلها بسيطاً كان حل الذات على نفسها وحل ذاتياتها عليها اليع مجعولة بعين ذلك الجعل لان جعل الحكاية جعل
 مصداقها فاعلم معنى كون مصداقها مجعولة لا مع عدم كونها مجعولة وانما قول لان ذلك الجعل الخ فان اراد به ان الجعل بسيط الماهية ليكون
 جعلها فاعلم بالذات متوسطين الذات ومقوماتها فذلك مسلم وصحيح لكن الحق لا يقول بذلك وان اراد بان الجعل بسيط الماهية
 ليس جعلها فاعلم بالذات بالمقومات اصلاً فذلك ظاهر البطلان كما عرفت واما قوله على ان التشكيك يعني به ما بيناه بقولنا ولما صعب
 الامر علينا حل المعنى على نفسه الخ ففي غاية الوهن فان حاصل ما افاده الحق وهو ان فطال الذات نفسها او بالذاتيات مجعولة
 بالعرض بعين الجعل المتعلق بالماهية صحيح سواء كان الجعل المتعلق بالماهية جعلها بسيطاً كما هو الحق او جعلها فاعلم كما هو مذنب المشائية
 فوجب الحق تام عن الطرفين ومجد الفرقين ولعل هذا الفاعل نظر الى قوله فان الجعل فاعلم اول انفس الماهية فان ظاهره يدل على
 الجعل بسيط فانه يتعلق بنفس الماهية فتوهم ان جواب الحق لا يصح على راي المشائية وهذا توهم بعيد فان قوله قدس الله عز وجل

الجعل متعلق اولاً بنفس الماهية انما لابد ان الجعل لا يتعلق اولاً بكون الماهية هي او بعض ذاتياتها بل انما يتعلق اولاً بالماهية نفسها اما
 باهي هي كما هو مبني بالاشراقية القائمين بالجعل البسيط او من حيث خلطها بالوجود كما هو رأي المشائية القائمين بالجعل المولف
 لان الجعل متعلق اولاً بالماهية باهي هي حتى يكون الاختصاص بتدبير الاشراقية ولو تنزلنا عن كك وسلمنا ان هذا القول يدل على
 ما فهمه الفالحق انما في هذه العبارة الدالة على الجعل البسيط لذبا به الى تدبير الاشراقية واعتباره القول بالجعل البسيط ولا يلزم
 من ذلك توقف اصل الجواب على القول بالجعل البسيط فان اصل الجواب هو ان خلط الذات بنفسها او بذاتياتها لا يحتاج الى الجعل
 متناف واصل الجعل الماهية وهذا صحيح سواء كان جعل الماهية عبارة عن الجعل البسيط او عن جعلها موجودة وما قوم من ان مسلوك الوجودية
 والاشراقية ما حاول ترميزه لتقوية حكمته فهم يارمونه وانما عندهم حقيقة المحقق قد سره ولو كانوا يذنبون الى ما ذهب اليه القائل
 لكانوا من ضل السبل حارني الا دمار من غير دليل فهدتين الرشد من الحق واستاز من ريق الفطنة عملي يريزها واعد موتي الحكمة
 ودلي الصحة ثم قال هذا القائل اما اللاحق الذي هو الوجود فنصدق الجعل فيه نفس ماهية الموضوع المتقررة من غير اعتباره ما معها
 اصلاً كما يكون في سائر العوارض من لوازم الماهية واللواحق المغلفة لكن لا باهي هي بنفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود غير متصل
 في قوامها بل من حيث انها صادرة بنفس تقريرها عن الجاعل فالمنطوق بالذات ههنا حقيقة هو حقيقة الصدور والجعل البسيط فاذا
 ما بهل ان يظهر لك ان الماهية ما لم تصدر عن الجاعل لم يحل عليها شيء اصلاً فاذا صدرت صدق انها هي او ما هو ذاتي لها لكن
 لا من حيث هي صدرت بل حين ما صدرت على مجرد المقارنة لا التوقف وانها موجودة باعتبار المنطق من حيث هي صدرت اى بلحاظ
 تلك الحيثية لا لما لها من حيث هي نفسها ولكن حين ما صدرت فذلك لم يكن شيء من الممكنات الهو المطلق بل انما يصح ان يقال
 هو بنفسه و هو بعض ذاتياته حين المجعولية ويقال هو موجود ثابت باعتبار المجعولية انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس اكثر من معنى فضلاً
 عن ان يكون له جدوى لانه قد اعترف بان مصداق الوجود ونفس الماهية المتقررة من غير اعتبار ما معها اصلاً فالماهية اذا كانت
 متقررة كانت مصداقاً للجعل الوجود كما انها اذا كانت متقررة كانت مصداقاً للجعل الذاتيات من غير فرق وما قوم من ان المناط بالذات
 في جعل الوجود حقيقة هو حقيقة الصدور لا يعينه شيئاً لان حقيقة الصدور ليست وافلت في المصداق والالكانات تلك الحيثية منقسمة الى
 نفس الماهية قبل الوجود وهو صحيح البطلان كما سبق منا في خارجة عن المصداق فليس مصداق الوجود الا نفس الماهية وما
 الحيثية التعليقية فهي تتحقق في صدق الذاتيات على الذات وصدقها على نفسها اي ضرورة انه حادث والحادث لا بد له من محث
 على انه لا معنى لتحقق الحيثية التعليقية في صدق الوجود الا ان مصداق الوجود هو نفس الماهية بمجمل ونفس الذات هي مصداق
 الذاتيات والذات ايها فصدقها ايها بمجمل فلا معنى لعدم تحقق الحيثية التعليقية في صدق الذات والذاتيات على نفسها وان
 اراد ان حيثية الصدور في جعل الوجود حيثية لما فيه بخلاف عمل الذاتيات اذ لما نفس الذات كاف في صدقه فقد سبق ان جعل

الوجود على الشيء قد لا يحتاج الى لما لحاظ الحقيقة التعليقية وحل الشيء على نفسه قد يحتاج الى لما لحاظها اذا كان عينه المحمول للموضوع نظرية وقد
 سبق ذلك بيان مستوفى في هذا ولقد اظننا الكلام في هذا المقام اذ اذ لا ولام واصدق في التوفيق والالهام قوله على القول الثاني
 هو الانقسام من حيث هو غير مستقل بالمفهومية قد جرى الشارح بيننا في التقليد لصاحب الاقنى المسمى على بحسبته فانه قال في الاقنى
 المسمى ان النسبة التي هي صيرورة او الانقسام في هذا النوع من جعل بمعنى الجعل المؤلف انما يخط بين المحمول والمجمل اليعلى على انها
 مرادة لمخلوطة احداهما بالآخر على ان يتوجه الانقسام اليها براسها وانما هو لها في متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا حلت
 على الاستقلال بالانقسام من حيث انها ما به ما انفرد النظر عن الطرفين الا بالعرض والنصر متعلق بجعل المؤلف وعاد
 الحكم بان هذه المبهمة بل تقتضي نفسها الى جاعل تفضيها وتستغنى لان شأن الماهيات الاستغناء بقاؤها التصورية عن الجعل
 والافتقار اليه في الخلط بالايضاح في قواها مفوضا الى البرهان اليس قد قرع سمك ان التصور والتصديق نوعان من الادرار
 مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد البهية الحكيمية كمنهم هو وجوده متعلق كل شيء والنسبة
 انما يخل في متعلق الحكم بالبهية حيث يوجد الموضوع تلبس بالمجمل واثر التصور نفس حصول الشيء واثر التصديق كون الشيء شيئا
 وكذلك الوجود المجمل والوجود الربطى نوعان قباين بحسب المتعلق وبحسب ما ينبغي فاحكم بان شاكلة الجعلين في هذا الاحكام تلك الشاكلة
 انتهى وقد بيننا على ضاده فان الانقسام من حيث انه رابط بين الحاشيتين انما وجوده في ملاحظة الذهن فلا يصح ان يكون متعلق
 بالجعل المؤلف واثره وكيف نيطن ذو مسكة ان الشاكية يظنون ان اثر الجعل هو المعنى المحر في الذي لا يمكن ان يلاحظ استقلال
 عن ان يتحقق في الواقع والحق ما ذكرنا سابقا من ان اثر الجعل هو صدق خلط الماهية بالوجود الذي هو صفة منفصلة اليها عند وجودها
 الخلط متحقق في الواقع متحقق صدقه الذي هو ذات الماهية والوجود متحققان في الواقع انضم احدهما الى الآخر كما ان متعلق الجعل
 قولنا جعل سباع الثوب حمراء هو صدق خلط الثوب بالحمرة وهو ذات الثوب والحمرة الموجودتان في الواقع انضم احدهما الى الآخر
 قوله الانقسام لاس انه الحقيقة اي الانقسام من حيث انه مفهوم اسمي لاس حيث انه مفهوم غير مستقل رابط بين الحاشيتين
 وقد نرفع بما ذكره الشارح ما استدلل على اثبات الجعل البسيط من انه على تقدير القول بالجعل المؤلف لابد من الاستتار الى الجعل
 البسيط ان النفس الصيرورة او الانقسام او انقسام الانقسام وغير ذلك من الحركات ووجه الاندفاع ان متعلق الجعل المؤلف هو
 الانقسام من حيث انه مفهوم غير مستقل رابط بين الحاشيتين لاس حيث انه بهية من الماهيات وطوطا بلحاظ مستقل وانما يلزم الانتباه
 الى الجعل البسيط لو كان متعلقه هو الانقسام من حيث انه مفهوم مستقل وما بهية من الماهيات وليس كذلك بل متعلق الجعل هو
 الانقسام من حيث انه رابط بين الطرفين كما ان النسبة التي انقضت انما يتعلق بها التصديق من حيث هي رابط بين الطرفين لا بين
 اليها بالذات هذا ما لزمه الشارح موافقا لما في الاقنى المسمى قد عرفت فلو لم يكن ان حاصل الخلاف بين الفريقين هو ان اثر الجعل

على تقدير الجعل البسيط هو نفس الماهية والوجود متفرع عنها ونسب تقدير الجعل المضاف هو مصداق غلط الماهية بالوجود المضم إليها النفس الماهية
والنفس مفهوم الانقسام بانه هية من الماهيات فلا وجوب لانها كجعل المضاف الى الجعل بسيط قوله قد يستدل عليه قد عتقنا في
فاتحة البحث ان اختلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل المضاف الى النفس على اختلافهم في ان الوجود بل هو نفس الصغيرة المتفرعة
او هو صفة منصفة الى الماهية وانه لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صفة منصفة ولا القول بالجعل المضاف الى
القول بكون الوجود متفرعا على تقدير كون الوجود نفس الصغيرة المتفرعة يكون مصداق ومصدق الانقسام بنفس الماهية بلا
زيادة امر عليها ومن دون انقسام معنى اليها معنى تقرر الانتزاعات ومجوليتها في الواقع هو تقررنا شيئا بمجوليتها في الواقع فيكون
معنى مجولية الوجود ومجولية كون الماهية موجودة كون مصداقها بمجول الوجود لا مصداقها على هذا التقدير نفس الماهية بلا امر زاد عليها فيكون
الجعل نفس الماهية واذ الوجود غير متحقق في الواقع يتحقق مغاير متحقق من انتراعه فلا يمكن ان يتوسط الجعل بين الماهية وبين الوجود بل
في الواقع وانما يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجوه الوجود موجودا بوجوه آخر غير الوجود والماهية متحدة في الحقيقة
في الواقع صرح توسط الجعل المضاف إليها على تقدير كون الوجود صفة منصفة الى الماهية لا يكون مصداق الوجود ومصدق الانقسام بالوجود
نفس الماهية فلا يمكن على هذا التقدير القول بالجعل البسيط واذ قد عتقنا سابقا ان الوجود ليس صفة منصفة الى الماهية ثبت بجعل
البسيط وظل القول بالجعل المضاف الى النفس على كون الوجود صفة منصفة الى الماهية واليه لما كان مصداق الوجود هي نفس الماهية
بلا انقسام امر إليها لم يمكن تعلق الجعل بين الماهية والوجود اذ ثبت الوجود لمصداقه ضروري فاذا لم يكن اثر الجعل الا مصداق الوجود
الذي هو نفس الماهية لا انقسام الماهية بالوجود بل تعلق الجعل المضاف الى النفس انما يتصور بين الماهية وبين خواصها الزائدة عليها لا بين
الماهية وبين ما هي مصداق لنفسها فان ذلك لا يفي الى تعلق الجعل بين شيء ونفسه استدلال الشيخ المقتول على حقيقة الجعل البسيط
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل النفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يقدر
شيئا زاد امرها كما كان لو افاد فيكون للوجود وجودا الى نهاية وقد صوروه الناطرون بان غرضه ان الوجود اعتبار عقلي ليس بوجوه في
الخارج فلا يكون مجولا اذ المجول يجب ان يكون امر عينا ثم عرضوا عليه بان لا بد منه ان يكون المجول امر عينا والوجود لمجول
عند المشايخ بل هو مجول اليه ولا يجب ان يكون المجول اليه امر عينا لانه قد يكون امر انتزاعيا كما في جمل الشيء وتوفا وتحتا والحق
ان هو لا لم يفهموا معنى كلامه فان مقصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس مصداقه النفس الماهية فلا يكون اثر الجعل
النفس الماهية اذ لا يتحقق في الواقع النفس الماهية ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثر الجعل الوجود والانقسام الماهية بالوجود
فاما ان يفيد الفاعل الوجود شيئا زاد على نفس الماهية التي هي مثالا انتزاع الوجود او على نفس الوجود الذي لا يزيد على نفس الماهية في
الواقع او لا يفيد شيئا زاد على الثاني الوجود لا يصح تعلق الجعل المضاف به سواء كان مجولا او مجولا اليه اذ لا يتحقق على هذا التقدير

في الواقع هو نفس المهيته في اثر الجعل ويكون الوجود بعد تعلق الجعل به كما كان حال فرض عدم تعلق الجعل به منتزعا عن نفس
 الماهية وعلى الاول يكون للوجود وجود آخر اذا الوجود انما يكون صالحا لتعلق الجعل به سواء قيل يكون مجبولا او قيل يكون مجزوا لانه
 اذا كان له وجود ويكون برصته منفصلة كما صورنا من ان انكار الجعل البسيط انما ينصور فيقول يكون الوجود منفعة منفصلة فلا يلزم عليه
 ماورد وما قالوا من ان المجعول اليه ربما يكون انتزاعيا مسلم لكن يجب ان يعلم ان المجعول اليه انما يصح كونه انتزاعيا اذا كان
 مصداقه غير نفس ذات المجعول واما اذا كان عينه فلا يصح لانه يقتضي ان يتخلل الجعل بين الشيء ونفسه الوجود مصداقه نفس
 الماهية فلا يصح ان يكون مجعولا اليه ايضا كما لا يصح ان يكون مجبولا ولا ظاهرا وصاحب لائق المبين اذ لم يتيسر له فهم هذا المعنى الا
 حقتنا من كلام الشيخ المقتول اعترض عليه بان الانتزاعات الدهنية كالعينيات الخارجية والاعتناء بالاعتبارات العقلية
 كالتمسك بالادوات العينية في الاقتران الى الفاعل وكون المهيته عينية انما معناها صحة ان ينتزع منها الوجود في الاعيان و
 المشايخية تقض ان ذلك انفاضة الفاعل لانفس المنتزع ولا المهيته المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع انتهى وانت تعلم
 ان هذا الكلام بلا مغزى بل الفاظ بلا معنى فان الانتزاعات انما معنى احتياجها الى الفاعل وكونها مجعولة ان مناشئ انتزاعها
 محتاجة الى الجاعل مجعولة والعينية الخارجية ليس معنى احتياجها الى الفاعل وذلك ولا معنى مجعوليتها بمجولية مناشئها بل معنى
 احتياجها الى الفاعل انها نفسها محتاجة اذ في نفسها اذ في انصافها بالوجود وكذا معنى مجعوليتها انها نفسها اثر الجاعل وان انصافها
 بالوجود اثره بخلاف الانتزاعات او معنى احتياجها الى الجاعل احتياج مناشئها في نفسها اذ في كونها موجودة الى الفاعل لا انصاف
 بل اعتبارات العقلية انما تحققه تحقق نشاء الذي هو ذات الموصوف فعنى احتياجها الى الفاعل هو احتياج الموصوف الى التلبس
 بالادوات العينية ليس فنشأه نفس ذات الموصوف بل ذاته وذات الوصف انضم الى ذات الموصوف فالوجود والاعتناء بالوجود
 لما كان من الاعتبارات العقلية فلا يمكن ان يكونا بنفسها اثر الجاعل اذ اثر الجاعل يتحقق في الواقع لا محالة انما يكون اثر الجاعل
 مصداقه الذي هو نفس المهيته المتقررة في الاعيان بخلاف ما لو كان الوجود منفعة منفصلة الى الماهية اذ في لا يكون مصداقه
 الوجود والاعتناء بنفس الماهية واذ هو انتزاعي فافتر الجاعل هو نفس المهيته العينية ولا يمكن ان يكون اثره بالذات كون المهيته
 عينية لانه اعتبار عقل لا يتحقق له في الواقع انما تقر فنشأه ونفس المهيته العينية ولا يمكن المشايخية ان يذهبوا الى كون
 هذا المعنى الانتزاعي والاعتبار العقلي اثر الجاعل بل هم انما يذهبون الى ان غلط المهيته بالوجود الذي هو منفعة منفصلة الى المهيته
 اثر الجاعل فذهبهم مبنى على كون الوجود ونشأه في الخارج الى الماهية لا كما توهم بذلك بل هم يقولون ان اثر الجاعل كمن البتة منتزعا عن الوجود
 عرفنا ان نقل الجعل الموصوف الى كماله على تقدير كون الوجود منفعة منفصلة ونشأه في الخارج كماله على تقدير كون الوجود
 كون المهيته موجودة ونشأه في كماله على تقدير كون الوجود منفعة منفصلة ونشأه في كماله على تقدير كون الوجود

قد ثبت الجبل البسيط بالكلفة والمابهية مع حيثية انزعاجية او انضمامية وهو باطل لان كل حيثية انزعاجية كانت او انضمامية انما هي
 المابهية بعد وجودها ولا اقل من ان يعرضها مع وجودها فلا يكون مصداقاً للوجود او جزئ من مصداق اذ المصداق يجب تقديمه على المصداق
 في اخصاصه كلامه لا يخفى وثاقته وتمامه بعض الشرح من ان المعنى الابطلى موجود بوجوه دورا ووجوده متناثرة في الخارج فالنسبة في قولنا المابهية
 موجودة موجودة في الخارج واثراً للجعل فقد ابطالناه بمجته عشرا وجه في فاتحة البحث فلا يلتفت اليها لما اجاب فاقم الحكماء قدس سره
 عن هذا التوهم بعد تسليم وجود النسبة في الاعيان تنزلاً من ان حاصل الدليل هو ان معنى مجموعية الصف المبهية بالوجود مجموعية مضافاً
 قولنا المبهية موجودة وكون اثره في العين تقرر مصداقه الذي يصح عنه الحكاية بهذا القول وليس اثره وجود الصفات ونحوه فانه
 فرق بين ان يكون الصفات متحققة في الخارج وبين ان يكون الشئ متصفاً بالوجود في الخارج وان كان اثره مفاداً في القول و
 مفاده ليس الانفس المبهية ولا يصلح شئ آخر للمصادقية والمفادية فيكون هي المبحولة وحسب وجوب النسبة في الاعيان فلا يراد الا باليراد وفيه
 كما لا يخفى انتهى فهو ان كان كلامنا غايته الثانية لكن يريد عليه انه انما يتم لو لم يكن النسبة وجود في الاعيان واما لو سلم ان النسبة موجودة
 في الاعيان فلا يتم لان النسبة على هذا التقديرين حيث خصوص وجودها ذهنية حكائية ومن حيث وجودها في الخارج محكي عنها ومصداق
 فعلية هذا قول مفاده نفس المبهية ولا يصلح شئ آخر للمصادقية والمفادية فيكون هي المبحولة غير مسلم نعم ان لم يكن للوجود وللنسبة الرابطة
 بينه وبين المبهية وجود في الخارج لكان فناء انزعاجها ومصداقها في الواقع نفس المبهية فيكون هي المبحولة فالوجه البطلان وجود
 النسبة وسائر الانزعاجيات في الخارج بوجوه غير وجودها شيها واستدل بعض الاذكياء من المتأخرين على حقيقة الجبل البسيط بان
 الحقيقة من حيث هي هي امان لا تتعلق بها الجبل او تعليق ثبوتها والاول ظاهر البطلان لانه قول باستغفار الممكن عن العلة وعلى
 الثاني امان ان يكون المبحول بالذات نفس الحقيقة فهو المطلوب امان ان يكون نفس الحقيقة مجموعية بالعرض فيلزم تقدم المبهية المخلوطة
 بالوجود على نفس المبهية من حيث هي هي والمبهية المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ولا اقل من ان تكون معه فيلزم تاخر نفس المبهية عن
 الوجود فيلزم تقدم العارض على المعروض وهو باطل وادور عليه بوجوه منها انه لا استحالة في تاخر نفس المبهية عن المبهية المخلوطة بالوجود
 في حكم الجبل فان هذا التاخر لا ينافي تقدم المبهية المطلقة على المخلوطة في لحاظ العقل وبالجملة فلا ضير في ان يكون المتأخر عن الشئ
 باعتبار تقدمه عليه باعتبار آخر ومنها انه لا يلزم على تقدير كون المبهية المخلوطة مع الوجود وتقدمها على نفس المبهية تقدم الوجود على
 نفس المابهية اذ ما مع التقدم لا يجب ان يكون متقدماً ومنها انه على تقدير الجعل المؤلف المتقرر بالذات هي صيرورة المابهية موجودة
 والوجود والمبهية متقرران بالعرض فهما متاخران عن المابهية الموجودة والاستحالة في كون احد المتأخرين عن شئ متأخر عن
 المتأخر الآخر باعتبار آخر فلا استحالة في تاخر الوجود عن المبهية مع كون المابهية والوجود كليهما متأخرين في الجعل عن صيرورة المبهية
 موجودة فكذلك المبهية المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ان اريد به تاخر المركب التقيدي اعني مفهوم قولنا المبهية الموجودة فتاخره

مسلم لكن لميت الماهية متاخرة عنه اذ لا تقر لهذا المركب انما اتقرر للمهية ثم عقل تنزع منها الوجود ويجعله قيدا لفصل مركب تقيد
وان اريد بنفاذ قولنا الماهية موجودة ومصدقة فلا سلم تاخره عن الوجود وليس هذا مركبا عن المهية والوجود حتى يكون متاخرا عنه تاخر
العقل عن التجرد المقيده عن المطلق ومنها اننا نتخير ان المهية من حيث هي هي غير مجعولة اصلا واذا الامكان عند اصحاب الجعل الموفق
كيفية لنسبة الوجود الى المهية فالحتاج الى الجاعل عندهم هي نسبة الوجود الى المهية لا المهية نفسها فلا يصير في استغناء المهية للمكانة
عن العلة هكذا قال النظار والحق ان هذا كله غفول عن حاصل الاستدلال فان حاصله بعد التامل هو ان اثر الجعل بالذات اما
نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام منفعة اليها فهو المطلوب واثره بالذات المهية المنضم اليها الوجود بان يكون الوجود منفعة
زائدة عليها منضمته اليها في الخارج ونفس الماهية اثر بالعرض واثره الماهية المنضم اليها الوجود ونفس المهية ليست اثر لاصلا
وهذان الاحتمالان الاخيران باطلان الما الثاني منهما فلان المهية لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي قبل الجعل ليس بشئ ولذا
ليكن سلبها واسباغ تياتها عن نفسها فلا يمكن ان يقال انها ليست مجعولة اصلا لا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل الموفق
لا يذكرون كونها مجعولة بالعرض فانهم يقولون ان نفس المهية اثر للجعل بالعرض والالزمهم كون المهية ذاتا معين والعدم وهم غير
قائلين بذلك اما الاول منهما فلان المهية من حيث هي هي لو كانت اثر للجعل بالعرض وكان اثره بالذات المهية المنضم اليها
لوجود في المجعولية فتكون متاخرة عنها اذ بالعرض متاخرا بالذات والماهية المنضم اليها الوجود متاخرا لاحتماله عن الوجود وكان
الشوب المنضم اليه سببا في اي الماخوذ مع انضمام البياض اليه متاخرا عن البياض فانه مقيد بالبياض سواء كان القيد داخلية او
عارضاً ولو تنزلنا فلا اقل من ان يكون المهية المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معه ولو كانت المهية المنضم اليها الوجود
مقدمة على الوجود فاما ان تكون في مرتبة التقدم معروضة للوجود والا على الثاني لا يكون المتقدم على الوجود المهية المنضم اليها
الوجود بل نفس المهية من حيث هي ولا كلام فيها فانها لو كانت اثر للجاعل رجع الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم
الوجود على الوجود فقط نظيره يلزم على هذا التقدير ان يكون نفس المهية في فعليتها متاخرة عن انضمام الوجود اليها وهو صريح البطлан
لان انضمام شئ الى شئ كان الى اي شئ كان فرج فعلية المنضم اليه اذ لا معنى للانضمام الى الاشياء المحض بحكم البهية فقط
جميع الشبهات الموردة على الاستدلال اما الاول فلان تاخر نفس الماهية عن المهية المحلوطة بالوجود في حكم الجعل يستلزم ان
يكون فعلية المنضم اليه متاخرة عن انضمام المنضم وهو صريح البطان اذ لا معنى للانضمام على هذا التقدير الا الثاني فلان المهية المحلوطة
بالوجود لما كانت مع الوجود في الجعل بالذات ومقدمة على نفس المهية فاما ان يكون الوجود المنضم اليها ايضا مقدما على نفس المهية
او على الثاني فيكون المتقدم على نفس المهية نفس المهية لا المهية المنضم اليها الوجود وعلى الاول ثبت تقدم الوجود على نفس المهية والاولى مع المقدمة بحكم
ان يكون تقدما معناه سلبا لكل السلب الكلي اما الثالث فلان اثر الجعل على تقدير الجعل الموفق هو مصداق صيرورة المهية موجودة

ربي المية انضم اليها الوجود فعلى هذا التقدير يكون فعلية نفس المية فرعاً لانضمام الوجود اليها انضمام
 بالذات ونفس الماية اثرها بالعرض فلا يمكن القول بكون انضمام الوجود فرعاً لفعلية المية على هذا التقدير فاستحالة تأخر الوجود
 عن المية مع القول بتأخرها عن صيرورة المية موجودة في النظر نظامه واما القول بان مصدق قولنا المية موجودة ليس
 متأخر عن الوجود لانه ليس مركباً عن المية والوجود حتى يلزم تأخره عنه تأخر الكل عن الجزء والمقيد عن المطلق وان التقرير انما ينسب
 للمية ثم لعقل منزه منها الوجود كما ذكره المحقق فانما يستقيم لو لم يكن الوجود وصفاً منضمته الى المية اذ على كونه وصفاً منضمته اليها
 ليس مصدق قولنا المية موجودة فنفس المية بل هي المية المعروضة للوجود ولا شك انها ليست مقدمة على الوجود بل هي
 سابقة عن الوجود او معه كما بيناه وكون التقرير لنفس المية وكون الوجود منتشر عاينها غير مقصور على تقدير كون الوجود وصفاً
 منضمته وقد عرفت ان القول بالجعل المؤلف انما يستقيم على تقدير كون الوجود وصفاً منضمته فهذا لا يراعى وما يوجب القول بالجعل
 البسيط لانه لا يراعى اذ لا يراعى هذا اثرنا في دفعه في آثار تقرير الاستدلال حيث البطلان الشق الاخير واما قول المحقق
 الاسكان عند اصحاب الجعل المؤلف كيفية لنسبة الوجود الى المية فان اراد به ان الاسكان كيفية لنسبة الوجود الى المية بالذات
 فلم يكن لا يلزم منه ان لا يكون الاسكان كيفية لنفس المية اصلاً بالذات ولا بالعرض وان اراد به انه كيفية لنسبة الوجود
 الى المية فقط وليست كيفية للمية اصلاً بالذات ولا بالعرض فذلك باطل اذ لا يمكن ان يكون عندكم كيفية للنسبة اولاً وبالذات
 والمية ثانياً وبالعرض ولذا يقولون ان الماية اثر الجعل بالعرض هو اما اصحاب الجعل المؤلف فلم يسموهم شبهات لا بد من
 كشفها عنها انه لو تعلق الجعل بنفس المية لزم المجعولية الذاتية ولذا قال الشيخ حين سئل عنه وقد كان يكمل المشمش بالجعل اصد
 المشمش مثلاً بل جعل المشمش موجوداً والجواب ان الجعل البسيط لم يتعلق اولاً بالذات بكون الماية مائية بل انما تعلق بنفس
 الماية ونفس الماية هي مصداق كون الماية مائية فان اراد بلزوم المجعولية الذاتية على تقدير الجعل البسيط ان الجعل البسيط
 متعلق بكون المية مائية فذلك ممنوع فان الجعل المتخيل بين المجعول والمجعول اليه هو الجعل المؤلف دون الجعل البسيط
 ان اراد بان الجعل البسيط متعلق اولاً بالذات بنفس الماية ونفس المية مصداق لكون الماية مائية فهذه الاعتبارات لم تزل
 المجعولية الذاتية فذلك مسلم ومتروك ولا ضير فيه ولا استحالة انما يستحيل ان يكون الماية متقررة ثم جعلها الجاعل مية وهذا غير لازم
 فان المية قبل الجعل لم تكن متقررة ولا مائية ثم لما جعلها الجاعل صارت متقررة ومائية وبالجملة الحال هي المجعولية الذاتية بجعل
 متاخر غير جعل الماية نفسها بهذا غير لازم واللازم هو المجعولية الذاتية لعين جعل الذات وهو غير مستحيل كيف ولو كانت تطلق
 المجعولية الذاتية مستحيلة لزم على الشايع البطلان في الحال فان الماية حين عدمها ليست مية ثم اذا وجدت صارت مية فكونها
 مية حادثة لا بد لها من محدث وقد قال الشيخ ليس حجة علينا فانما السنونون باقوا ولا حجة كانت او باطلت انما لو من بها هو الحق وبالله

[illegible]

والوجود المخلوط ثانياً وبالعرض والقوم انما صرحوا بنفي الامكان بالغير بمعنى ان يكون امكان شئ معلول بالغير لا بمعنى ان يكون
 هناك امكان واحد منسوب الى شئ اولاً وبالذات والى شئ آخر متفرع عنه ثانياً وبالعرض فان اردنا القائل بقوله في المقدمة الاولى
 ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان المهيبة انه لا يمكن ان يقال ان امكان المخلوط معلول بالغير بمعنى ان
 يكون المخلوط في حد ذاته واجابته قائم بصير ممكننا بسبب غيره فلم يكن لا يجدي اذ لا نقول بان كانه بالعرض بهذا المعنى وان ارادنا
 لا يمكن ان يقال ان امكان المخلوط هو امكان لمصدره حقيقة والمخلوط بالعرض في غير مسلم وهم غير مصرحين بذلك ان ارادنا ان لا يمكن
 ان يقال ان امكاننا واحد ثابت لنفس المهيبة والمخلوط كليهما حقيقة وبالذات فذلك سلم لكننا لا نقول به وان ارادنا ان لا يمكن ان يقال
 ان امكاننا واحد ثابت لنفس المهيبة او بالذات والمخلوط ثانياً وبالعرض في غير مسلم وتعدو لكنين انما يتلزم تعدد الاشكال
 بالذات اذا كان المكانان ذاتيين مستقلين بالتحقق وليس هناك ذلك اذا الذات المستقلة بالتحقق هي نفس المهيبة والمخلوط متفرع
 عنها وهذا امكان في المحل بالعرض يكون وجود واحد منسوب الى ذات الموضوع بالذات والى المحل المتفرع بالعرض فكما ان تعدد الذاتين
 في المحل بالعرض لا يتلزم تعدد الوجود بالذات كذلك تعدد الذاتين ههنا لا يتلزم تعدد الامكان بالذات ولغيره ان الوجود والامكان
 وغيرهما انما تعدد بتعدد موصوفاتها في الواقع والموصوف المتحقق في الواقع فيما نحن فيه هي نفس المهيبة كمكان الموصوف بالوجود في
 الواقع في المحل بالعرض واحده هي ذات الموضوع اذ عرفت هذا فنقول المتحقق حقيقة في الواقع هي نفس المهيبة وهي الممكنة بالذات
 وهي الموصولة بالذات واما الوجود والمخلوط به فانها تختص في الواقع بالعرض فمكانها في الواقع بالعرض بمجوليتها في الواقع بالعرض اما
 من حيث وجودها الذي هو المنفرد عن الماهية بعد الانتزاع فهما اجميتان منفردتان عن نفس الماهية التي هي في الواقع مصداقتهما وكما كانت
 بالذات ومجولات بالذات جملنا بسيطاً من اجل المهيبة في الواقع ولا صغير فيظهر ان ما ذكره تطويل بلا طائل تبويل بلا غائل ثم لا ينبغي
 ان هذا الاشكال ما يفتى على اصحاب الجبل المتوفاة لان نفس الماهية لا تخلو عن المواد الثلاثة اذ القيمة اليها ماضية وليست متمتعة ولا
 واجبة فيمكنه وليس امكانها بالعرض ولا نفس امكان المخلوط اذ لا يمكن بالغير ولا معنى للاتحاد للاسكانيين فهي بالجمولة بجعل راجع الى المخلوط
 فيكون ذلك جمعا بين المذهبين اربعين جعل المخلوط فيكون بجعل حقيقة بجعل المخلوط فيكون كلا الاسكانيين علته لا نقار المخلوط فيلزم قوله
 السبين على سبب احد فلا وجه تخصيص هذا الاشكال بالجبل البسيط منها ما اوردناه بهض الآخر من الشرائع قال فاطهر لي وتقر عندي و
 ارجو ان يكون هو الحق يقيني تهديد مقدمات الاولى ان مصداق المحل فيصوره معنيان الاول المحكي عنه للقضية والثاني ان صدق
 المحل بمعنى ما يكون علته لصدق بحيث لم يتحقق لم يصدق القضية وهو في الحقيقة ما يكون علته للمعنى الاول فان صدق القضية عبارة
 عن كونها مطابقة للمعنى عنه فيكون علته الصدق هي علته المحكي عنه وبالعكس الثانية ان المهيبة من حيث هي هي لا بشرط شئ ليست الا
 المحكي عنه للذاتيات لا لغيره من العواض وكلها يفرض سواها لصدق سلبها عن الماهية سلبا بسيطا في هذه المرتبة والمحكي عنه له هو الماهية

مع امر انضمامي او انترامي و هذا ما تقر عندكم و يحكم العطرة السليمة اليه الثالثة ان الوجدان السليم يحكم بان مجعولية كل مرتبة انما
تستحق مجعولية بالحكي عنه و يتفرع منه بل المجعوليتان مجعولية واحدة و لا تستحق مجعولية باليس بمحكي عنه و لا متفرع عنه و هل هذا من المسلمات
بين الفريقين فكذا الحال في الاستغفار عن الجاحل الرابعة ان العقود سوار كانت بليات بسيطة او بليات مركبة لا تخلو عن وجود
البطي في رتبة الحكمي عنه بين مبدأ المحمول ذوات الموضوع كيف و لو لم يكن ارتباط مبدأ المحمول بالموضوع لم يصدق الربط الايجابي
الذي هو في مرتبة الحكاية غاية الامران الاعراض التي هي سوى الوجود و لما كان لها وجود سوى وجود الموضوع يكون وجوده في
الفنهاء هو وجود بالموضوع و اما الوجود فله عدم احتياجا الى الوجود حتى يكون موجودا لا يكون له وجود في نفسه هو وجوده للموضوع و اما انه لا
يكون له وجود للموضوع و ربطه فكلما كان البعض في ذلك الوجود و الربط الذي يكون في مرتبة الحكمي عنه قد يعبر عنه بالانصاف العرضي
و المحمول القيام و غير ذلك و بالجملة كل معنى سوى الذاتيات لا ارتباط في نفس الامر مع الموضوع صحيح فله عليه يعلم ذلك لا ارتباط اما
بالبرهان او بالحدس بمثابة الآثار و غير ما تم بحكم يصدق القضية اذا انتهت المقدمات فنقول المرتبة التي يعبرون عنها بالفعليته
و انشقر و يجعلونها اثر الجعل البسيط بالذات اما المراد بها نفس المبهية من حيث هي التي ليست الاساطين حل الذاتيات
دون العواض سوار كانت وجودا و غيره فيكون مستتبعا لجعل ثبوت الذاتيات بل مجعولية هذا الثبوت ليست عبارة المجعولية بده
المرتبة فان مجعولية كل قضية كما اشترنا الية عبارة عن مجعولية مطابقتها و لا يكون مستتبعا لصدق المبهية بسيطة فان مرتبة الماهية
من حيث هي بلا انضمام معنى راي عليها ليست بمطابق للليات الايجابية سوار كانت بليات بسيطة او مركبة بل هي مطابق للليات
فيحتاج لصدق الوجود الى جعل متانف لما هو الحكمي عنه لان ارادوا بها نفس المبهية مع طاعت معنى زائد عليها فيرجع المال الى الجعل
المولف فالتفت المراد بها المبهية من حيث هي لكن مطابق لجعل الوجود ليس هو الماهية من حيث نفسها بل هي من حيث استنادها الى
الجعل قلت و لا ان الاستناد الى الجعل حيثية تفصيلية فهو المصدق بالمعنى الثاني و الكلام في المصدق بالمعنى الاول و على
التنزل لعل المقدمة الرابعة تكفي مؤنة دفعه فان مطابق كل عقد كما عرفت في تلك المقدمة ليس الارتباط محمول بموضوعه و ثبوته
له لا ارتباط معنى آخر بل ان الصلح الماهية من حيث هي هي للمجعولية كيف و هو يفيض الى جعل ثبوت الذاتيات للذات و نهو
المقر عند الفريقين و يحج في صدق حمل الوجود الى جعل متانف لمطابقه و لذا قال الشيخ جاعل الشمس شمس بل جعل الشمس
موجودا فليس المحمول لا ارتباط المعنى المصدرى الا انترامي للوجود مع موضوعه من حيث هو ارتباط انتهى كلامه و انت بعد احاطت
باصول قرنا ليد و اذ عاينك بمحقق تلونا با عليك املك التيقن بان ما ذكره مع طوله و هي من سنج العناكب و او من لان الوجود
ليس صفة منضمته الى المبهية بل بمعنى انترامي فاشترنا نفس الماهية بلا انضمام المراد بها و زيادة معنى عليها كما حققنا فيما سبق
وقد عرفت هذا فاعلم بان الكلام انما هو في المعنى المصدرى الا انترامي للوجود و كما يدل على ذلك خرطامه فمصدق قولنا المبهية هو

نفس الماهية لا الهية مع انضمام امرائها كما ان مصداق الذاتيات هي نفس الماهية بل افرق بين مفاهم الذاتيات ومفهوم الوجود
 اصلا في هذا الحكم فاما الماهية التي تغير عنها بالتقوى والفعالية ونحوها اثر الجعل بسيط بالذات هي الماهية من حيث هي أي كما انها
 مصداق للذاتيات مصداق للوجود فيكون جعل هذه الماهية متبعا لصدق البهية بسيطة كما تستتبع لصدق الذاتيات ذلك
 لان الوجود الحقيقي أي مصداق الوجود المصدري عند نفس الماهية فيكون نسبة الوجود المصدري الى الماهية كتسمية الانسان
 الانسان فكما ان ماهية الانسان من حيث هي هي مصداق الانسان كذلك مصداق للوجود وانما يصح سلب الوجود عن الماهية
 من حيث هي أي بمعنى ان الماهية من حيث هي هي ليست عين الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداق فالمجول
 بالذات هي نفس الماهية وهي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود وفكون الماهية مخلوطة بالوجود وبالذاتيات
 مجول بعين جعل نفس البهية جملا بسيطا وما قال انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي للمجولية كيف وهو يفيض الى جعل ثبوت
 الذاتيات للذات وهذات المقرعة للفرقتين ويخرج في صدق حل الوجود الى جعل متانف لمطابقة ساخطا لاول فلان جعل
 ثبوت الذاتيات للذات ان اريد به جعل بعين جعل الذات فهو ليس بمحال لا خلاف المقرعة للفرقتين فضرورة ان الماهية في
 حال عدمها ليست مخلوطة بالذاتيات لانه ليس شيئا ضمن العمم واذا جعلت صارت مخلوطة بالذاتيات فخلطها بالذاتيات حاد
 مجول بعين جعل الذات وهذا المعنى لا ينكره احد من الاشراقية والمشاوية فما ينكره مثل صاحب لافي المبين لا اعتد البطين
 الذباب عند اولى الابواب وان اريد به جعل ثبوت الذاتيات للذات بجعل متانف وارجع الذات فهو محال غير لازم واما الثاني
 فلان مطابق صدق الوجود لما كان هي الماهية نفسها فمجلوية ثبوت الماهية هي مجولية البهية نفسها ومجولية البهية نفسها هي مجولية
 مصداق الوجود لما ذكره القائل من ان مجولية مرتبة الحكاية هي مجولية مرتبة الحكمي عنه فلا يحتاج بعد مجولية نفس الماهية الى مجولية
 متانفة لمصداق الوجود كما نعلم فظهر ان ما ذكره مشبهة ديمية لا يرجي ان تكون هي الحق ولعلك دريت بما ذكرنا ان الماهية من حيث
 هي هي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فان مصداق الوجود عين الماهية وانها لا يصح سلب الوجود عنها وليست عين
 الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداق فقط اذ ذكره في المقدمة الثانية ولعلك دعوت لاصول كررت عليك وتقيقات
 قررت لديك بان الوجود المصدري لا ارتباط له بموضوعه لاني مرتبة الحكاية لاني مرتبة الحكمي عنه اذ ليس في مرتبة الحكمي عنه لانفس
 الماهية وليس فيها شيئا من احد ما يرتبط بالآخرها البهية والوجود ولو كان كذلك لكان الوجود وصفة منصفة الى الماهية مع انه معنى
 مصدري اشراعي كما اعترف به هذا القائل اليه فظهر سقوط ما ذكره في المقدمة الرابعة من ان العقود سوا كانت بليات بسيطة او مركبة
 لا تخلو عن وجود البهية في وجه الحكمي عنه بين مبداء المجول وذات الموضوع الى آخر ما قال وذلك لان الكلام في الوجود والمصدري
 وان تحقق له بنفسه في الواقع بل معنى تحققه في الواقع هو تحقق نشأته لغيره واذا لم يكن رتقق بنفسه في الواقع لم يكن ان يكون

لارتباط بموضوعه الذي هو نشأته انشراحه في مرتبة المحكي عنه اذ تحقق الارتباط بين شيئين في الواقع فرع تحقق ذينك الشئين فيه
 وما ذكر من انه لو لم يكن لمبدأ المحمول ارتباط بالموضوع علم بصديق الربط اللاحق الذي هو في مرتبة المحكاية ثم لا ترى الى حل الذات
 على نفسها وحل ذاتياتها عليها اذ لا ارتباط هناك في الواقع بين الموضوع ومبدأ المحمول وما ذكره انما يصح فيها اذا كان مبدأ المحمول
 صفة زائدة على الموضوع الوجود ليس تلك مقصودة نفس منشأ انشراحه فالمحكي عنه في الهليات البسيطة لفعلات الموضوع بلا زيادة معني عليها ثم الوجود
 اللاحق الذي يدعى هذا القائل يتحقق في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود اما عبارة عن نسبتة المحكاية فتتحقق في مرتبة المحكي عنه بدليل بطلان المعنى اللاحق متقبها
 في مرتبة المحكي عنه وعبارة عن الوجود المستقل الذي يلحقه اعتبار غير مستقل كوجود الاعراض فتتحقق في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود
 البسيطة بطل اما اولافلان هذا المعنى غير يتحقق في الهليات البسيطة اذ لا وجود للوجود كما اعترف هذا القائل فكيف يعي يتحقق هذا المعنى
 في ما هو المحكي عنه الهليات البسيطة وكيف لظن ان العقود كلها لا تخلفون هذا الوجود اللاحق في درجة المحكي عنه واما ثانيا فلان
 الاعراض الانشراحية كالزوجية والفردية وغيرهما ليس لها في الواقع وجود ميسر في موضوعاتها بل وجودها موجود موضوعاتها
 فلا يتحقق هذا المعنى في كثير من الهليات المركبة ايضا في مرتبة المحكي عنه الذي هو عبارة عن الواقع فضلا عن الهليات البسيطة او
 عبارة عن الانقسام والعروض المتغايرين للمعينين الاولين كما يتقضي كلامه فتتحقق في جميع العقود في مرتبة المحكي عنه ايضا بطل اما
 اولافلان هذا المعنى من خرافات صاحب الاقبيق المبين وهو غير محصل بعد بل لا يقيم من العروض الوجود والعرض لا يتسبب الى
 موضوعه بانه فيكون الانقسام الاكون الشئ موجودا للعرض فهو راجع الى الوجود المستقل الذي يلحقه اعتبار غير مستقل فقد بان
 انه غير يتحقق في الهليات البسيطة مطلقا وفي كثير من الهليات المركبة في المحكي عنه ايضا واما ثانيا فلان الانقسام والعروض نحوها
 معان اعتبارية لا تصح الوجود في الواقع الا بتناشئ انشراحها وناشئ انشراحها في الصفات الانضمامية ذوات الصفات الموجودة
 في الموصوفات او ذوات الموصوفات الموجودة فيها الصفات فالاولى مناشئ انشراحها في الصفات الانضمامية ذوات الصفات الانشراحية
 معني الانقسام واما في الصفات الانشراحية فلا يصح ان يقال ان مناشئ انشراحها في الصفات الانضمامية ذوات الصفات الانشراحية
 الانشراحية الموجودة في موصوفاتها او موصوفاتها الموجودة فيها تلك الصفات اذ لا وجود للصفات الانشراحية في الواقع اما
 الوجود لموصوفاتها فتعجب الذين في مرتبة المحكاية ميسر وجود موصوفاتها الى مفهوماتها المتشعبة فناشئ انشراحها في الصفات الانضمامية
 الواقع هناك هي مناشئ انشراح مبادئ المحولات التي هي صفات انشراحية وعلى هذا الموجود في الواقع في مصاديق العقود
 التي مبادئ محولاتها انشراحية هي ذات الموضوع لا غير لكنها بحيث يتشزع عنها مبدأ المحمول فلا يتحقق الوجود اللاحق في مصاديقها
 ولما كان الوجود نفس ميسرة الذات وكان منشأ انشراحه نفس المهمة بلا حثية زائدة كما حققنا فيها سبق مقصد ان حمل الوجود هو
 مصاديق حل الذاتيات وهي نفس الذات فهي كما انها منشأ انشراح الذاتيات ومنشأ ارتباط الذاتيات بالذات كذلك هي منشأ

لا تنزع الوجود ولا تنزع ارتباط الوجود بها فاذكر من تحقق الوجود الرابطة الى مرتبة المحكي عنه في جميع العقود وان اراد يتحقق مفهوم
 الوجود الرابطة في تلك المرتبة فهذا باطل وان اراد يتحقق مصداقه فان اراد ان مصداقه مطلقا سواء كان نفس ذات الموضوع
 فقط او بهي مع معنى راد عليها فتحقق في تلك المرتبة في جميع العقود فسلم لكن لا يجدي اذ هو المعنى المتحقق في مرتبة المحكي عنه
 محل الذاتيات ايضا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود بهي نفس الماهية وان اراد ان للوجود الرابطة
 مصداقا غير الذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود فقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في القضايا
 التي يبادى بمجولاتها صفات الضمانية لاني الهيئات البسيطة ولا في كثير من الهيئات المركبة فظهر ان بل ما ذكره
 سفسطة يثبت بزخارف البرهان ومغلطه يثبت بحلب البصائر والاذهان ولقد اطينا الكلام وارخينا الزمام تشيخ الانعام
 وكشفنا للاولاد وامرنا الى التوفيق والالهام ومنها ما في بعض اشرف وعاصدا لو كان الماهية مرتبة تقرر سابقة على الوجود
 كما يحكم به الجبل لسيطلم ان يكون الماهية في تلك المرتبة معجزة عن الوجود ويكون صدق محل الوجود وعليها في مرتبة متناهية
 عن هذه المرتبة وهو باطل لانها في المرتبة المتأخرة ان بقيت كما صدرت فعدم صدق الوجود في المرتبة الاولى وصداقه
 في المرتبة الثانية ترجح بلا مرجح وان لم تبق كما صدرت بل غلط بها معنى آخر انضمامي او انشراعي فلم يكن الماهية المتقررة
 مصداقا لمحل الوجود فلم يكن صدورها كما فياني حمله بل يحتاج الى جعل متائف للخلط فيرجع الى الجبل المولف هذا غلطة
 كلامه وانت تعلم فافهم من الاختلال لان الوجود ولما كان انشراعي لم يكن له وجود في الواقع انما الوجود ولم يشر انشراعيهم
 فنشأ انشراعيه هو المتقرر وله تقدم على المعنى الانشراعي للوجود تقدم المصداق على الصادق فان اريد بلزوم كون الماهية
 في مرتبة التقرر معجزة عن الوجود وكون صدق محل الوجود وعليها في مرتبة متأخرة لزوم كون الماهية في مرتبة التقرر معجزة
 عن الوجود بمعنى عدم كونها مصداقا للوجود فذلك غير لازم ماصورنا وان اريد لزوم كونها في مرتبة التقرر مغايرة لمفهوم الوجود
 المصدرى الحاصل في الذهن بعد الانشراع ومقدمة عليه تقدم المصداق على الصادق والمحكي عنه على الحكاية ومنشأ
 الانشراع على انشراع ذلك لازم وطهر ولا يصير في كون صدق الوجود وعليها اعني في مرتبة الحكاية في مرتبة متأخرة عن
 تقرر الماهية الذي هو مرتبة المصداق والمحكي عنه كيف وصدق الوجود في مرتبة الحكاية متوقف على انشراع الوجود
 انشراعي الوجود متاخر عن تلك المرتبة المسماة بتقرر الماهية وفعليتها لانها متاخر الانشراع والماهية في المرتبة
 المتأخرة باقية كما صدرت ولا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الوجود كونه متشراعا وحكاية لم يكن في المرتبة المتقدمة اعني مرتبة منشأ
 الانشراع والمحكي عنه وانما هو بعد الانشراع في المرتبة المتأخرة فيجمل على الماهية بعد الانشراع والتسرفيه ان في المرتبة
 المتقدمة وصداقه ليس فيها شيان الماهية والوجود حتى يقال ان الموجود صادق ومحمول على الماهية في تلك المرتبة واما

في المرتبة المتأخرة فهناك شيان الماهية والوجود فوضع فيها صدق الوجود وحمله على الماهية بذاتية التحقيق واسم الى التوفيق
 ومنها ان اثر الجعل بسيط هي نفس الماهية لا بشرط شي فليزوم ان لا يتعلق الجعل بالشخص بالاشخاص او بالشخص ليس بنفس الماهية
 لا بشرط شي وهو خلاف ما ذهبهم والجواب ان يتعلق الجعل اولاً وبالذات هو نفس الماهية لا بشرط شي فاذا انقترت
 باضافه الجعل لتخصت فهي نفسها اذ خاضت من الجاعل مصداق للوجود والتخصت جميعا فجعلها جعل لشخص بعينه ليس
 معنى تعلق الجعل بالشخص الا ذلك لان الشيء يتشخص او لا ثم يتعلق به الجعل بعد التخصت ولو بعدية بالذات فان ذلك
 يعرض الى فعلية الماهية قبل الجعل واما على سبيل الجعل المولف فالامر شكل اذ لا يمكن على ذلك المذهب جعل
 الشخص موجودا لا بمعنى ان يكون الجعول هو الشخص بما هو شخص اذ الشخص بما هو شخص هي الماهية المعروفة للوجود
 الخاص بما هي كذلك فلا معنى لجعله موجودا لا بمعنى ان يكون الجعول هي نفس الماهية فان الجعول ليس اما الوجود
 المطلق فيكون الجعل عبارة عن ضم كل الى كل فان الجعل المولف لا الى ضم الوجود الى الماهية وخط الماهية بالوجود و
 الجعول والجعول اليه على هذا التقدير هي الماهية والوجود المطلق والضمام الكليين لا يفيد البهنية كما تقرر عندهم واما الوجود
 الخاص واذا الوجود عندهم من العوارض وخصوصية العوارض فرع خصوصية معروفة ومما تباها كما هو معلوم عند الفريقين فلا معنى
 لخصوصية الوجود مع كون الجعول هي نفس الماهية وقد ظهر بما ذكرنا برهان آخر على ان الحق هو القول بالجعل البسيط وقد
 لاح باحقتنا ان اثر الجعل بسيط هي نفس الماهية وهي عين الشخص ومصداق الشخص بلا انضمام معنى زائد اليها وان ما به
 الاشتراك هي ابا لا تباها كما ذهبنا اليه ومنهنا عليه اجمالا حيث تحققنا ان الوجود عين الماهية واما اثر الجعل المولف فهي
 الماهية المخلوطة بالوجود والقول بالجعل المولف انما يتيسر لو كان الماهية مخلوطة بالوجود والوجود وضمما اليها في الواقع
 وليس الامر كذلك كما حققناه ومن العجائب ان بعض الشايعين بعد ما حقق ان اثر الجعل البسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط
 شي واثر الجعل المولف مرتبة الطبيعة بشرط شي وهو الخطأ بالوجود واور على نفسه بانه على هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها
 الماهيات بشرط شي وهو خلاف مذهب الاشراقية ثم اجاب عنه بان هذا الخطأ يتصور في الكليات نظرا الى وجوب الطباع و
 في الجزئيات نظرا الى الوجود الخاص وكلا الخطئين يسيان بشرط شي هو الوجود انتهى وانت تعلم ان ما حققه من ان اثر
 الجعل البسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط شي واثر الجعل المولف مرتبة الطبيعة بشرط شي هو الخطأ بالوجود كان مغنا فحقنا ان الوجود في الجعل البسيط هي الصورة
 اصدية التي تتحقق في الواقع الا اننا انما نراها كذلك لغير الماهية بل ازيادة امر عليها وانضمام معنى اليها وهي الطبيعة لا بشرط شي وعلى سبيل الجعل المولف صفة
 انضمامية تتحقق في الخارج حاله في الماهية الموصوفة بها فالوجود في الخارج شيان الماهية والوجود فاثر الجعل المولف الماهية المخلوطة بالوجود وهي نسبة الطبيعة
 بشرط شي هو الخطأ بالوجود ذلك صحيح لكن لا يتوجه عليه اورد على نفسه فان الجزئيات على راي اصحاب الجعل البسيط ليست هي

هي الماهيات بشرط شيء بالمعنى الذي هو اثر الجعل المؤلف فان الماهية بشرط شيء التي هي اثر الجعل المؤلف معناه الماهية المنفصلة
 اليها صفة الوجود فان الوجود على رأيهم ليس صفة منفصلة اصلا لا الى الكليات ولا الى الجزئيات فليس لكلى هو الماهية انضمت اليها
 صفة الوجود ولا انجزى هو الماهية المنفصلة اليها صفة الوجود وان كان معناه ان الفرق بين اثر الجعل البسيط وبين اثر الجعل
 المؤلف هو الفرق بين مطلق الطبيعة وبين الطبيعة الخاصة سواركان الوجود امر التزاغيا وصفة منفصلة فذلك غير صحيح اما اذا
 كان الوجود تزاغيا فلا يتفهم القول بالجعل المؤلف اصلا اذ لا خلط بالوجود في الواقع على هذا التقدير اذ المتحقق في الواقع
 على هذا التقدير نفس الطبيعة لا الطبيعة مع الوجود اذ لا يتحقق الوجود في الواقع على هذا التقدير لكونه تزاغيا اما ان يتحقق لشار التزاغ هو نفس الطبيعة بلا زيادة
 عليها اما اذا كان الوجود صفة منفصلة فلا يتفهم القول بالجعل البسيط اذ لا يكون نفس الماهية على هذا التقدير مسددا للوجود فلا يتفهم جعلها صدق الوجود عليها بل
 يحتاج الماهية في صدق الوجود عليها الى جعل مؤلف بينها وبين الوجود فلا يمكن ان يقال ان الفرق بين اثر الجعل المؤلف
 واثر الجعل البسيط هو الفرق بين شخص هي الطبيعة الخاصة وبين مطلق الطبيعة لا بشرط شيء واما ذكره هذا القائل في الجواب
 فليس بمعنى ان الوجود والخاص لياقوت الشخص فهو ما خذ في الطابع الخاصة التي هي الجزئيات فلا يمكن تخلل الجعل المؤلف
 بين الطبيعة الخاصة وبين الوجود والخاص فلا يمكن ان يكون خلط الجزئيات بالوجود والخاص فثرب الجعل المؤلف ولا يمكن ان
 يوضع الطبيعة الخاصة على الشخص بالقياس الى الوجود والخاص لا بشرط شيء وبشرط شيء فانها الطبيعة الماخوذة مع الوجود والخاص
 فهي عبارة عن الطبيعة الماخوذة بشرط شيء والطبيعة الماخوذة بشرط شيء لا يمكن اخذها لا بشرط ذلك الشيء نعم يمكن اخذ مطلق الطبيعة
 باعتبارين فافهم فان المقام دقيق وقد استوفينا الكلام في هذا المقام لكونه منزلة للاقدام وفرقة للافهام وفرد بها لا وادام
 لتلاميذنا لتطلع الى النقص والاحكام والرد والابرار وامدولى الخير والانعام ونفيض الحكمة والالهام وقد يقود تعالى وجعل
 الظلمات والنور قال في الحاشية تمتع ان الجعل بمعنى التفسير لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعوليه الجعل بمعنى
 الخلق يستعمل مفعولا واحدا وفي قوله تعالى وجعل الظلمات اقصر على مفعول واحد فهو بمعنى الخلق لا بمعنى التفسير انتهى فنقط ما يتبع
 من انه يجوز ان يقال يحذف المفعول الثاني اعني المجهول اليه في هذه الآية الكريمة وبعض اشرار اور على هذا الاستدلال محارضة بقوله
 غر من قائل جعل الشمس ضياء والقمر نورا وجاب عنها بان ضياء ونورا لان من الشمس والقمر وانت تعلم ان هذا كله خطأ بل هو
 المعارضة فلان اصحاب الجعل البسيط لا ينكرون استعمال الجعل بمعنى التفسير في اللغة انما ينكرون تخلل الجعل بمعنى التفسير بين
 الماهية والوجود بالذات ولا ثبت ذلك بتلك الآية الكريمة واستعمال الجعل بمعنى التفسير في الكتاب العزيز غير عزيز واما الجواب
 فتكلمت متفني عن فلا يفتت اليهم ان الاستدلال بهذه الآية على حجية الجعل البسيط كما وقع من الشايع انحلال الاسن الا في
 بعين ناش من قلته التدرج فان غاية الامر ان الجعل في هذه الآية بمعنى الخلق واصحاب الجعل المؤلف لا ينكرون استعمال

لفظ الجعل في معنى الخلق في لسان العرب بل يقولون ان الخلق هو تخصيص الماهية بوجوده فمخدم الجعل الذي لا يتدعى مفعولا
ثانيا بمعنى الخلق وهو عبارة عن تخصيص الماهية بوجوده بمعنى قوله تعالى جعل الطلمات والنور عندهم خلق الطلمات والنور بمعنى
انه تعالى صيرها موجودتين فلا دلالة لذلك على نفي الجعل المولف ولا على حقيقته الجعل بسيط ولو كان بجى الجعل بمعنى الخلق
في لغة العرب ليدل على حقيقته الجعل بسيط كان استعمال لفظ الخلق في الكتاب العزيز اذ لا دليل على حقيقته الجعل بسيط ^{بطلان}
اظهر من ان يخفى نفاية ما في هذا البيان الذي حبه صاحب لافق المبين جهة ان الجعل جار في لغة العرب بمعنى آفريدن كما جله
بمعنى كروا ندين ^{مخرج} ولا يلزم من مجيئه معنى آفريدن لبطلان الجعل المولف لان آفريدن عند اصحاب الجعل المولف عبارة
عن تخصيص شئ بوجوده فلا يتخط ^{قوله} بان الوجود نفس صيرورة الذات هذا الاستدلال مذكور في اوائل لافق المبين و
تقريره على وجه يخرج عن المسطرة وان كان اعرض ان ينال مثل صاحب لافق المبين هو ان الوجود بمعنى اعتبارى اترعى
وكذا الاضافات الماهية بالوجود فلا تحقق لها في الواقع انما التحقق في الواقع فثالثا اترعاها وبى نفس الماهية بلا زيادة اعطى لها
فهما بيان في التحقق الواقعي نفس الماهية فان كان نفس الماهية اثر للجعل بالذات فذلك هو المطلوب وان لم يكن
نفس الماهية اثر للجعل بالذات فاما ان لا يكون اثر للجعل اصلا فتكون واجبة او يكون اثر للجعل بالعرض فتكون تابعة في
التحقق الواقعي للوجود والاضافات وهو باطل اذ ليس بها تحقق واقعي بالذات انما التحقق الواقعي لنفس الماهية كاتنين فلا
سبيل لهذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود بى الصيرورة المتشعبة وليس منه موجودة في الخارج وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورده
الشراح في اشرح بقوله اعترض عليه انه لا لم يتعلق الجعل بما هو فثالثا لا تنزع الوجود والاضافات تمنع تعلق الجعل بالوجود و
الاضافات لانها اترعا بيان فلا معنى لتعلق الجعل بها الا لتعلقه بشارها سواء قيل بان مصداق الوجود في الممكنية الاستثنائية ^{على}
بحسب نفس فاته او بحسب الخلط بالوجود نعم لو كان الوجود صفة منصفة لكان لبند الاعتراض وجه اذا اثر الجعل على هذا التقدير هو خلط
الماهية بالوجود وليس الوجود الخلط على هذا التقدير اترعى حتى يكون اقررهما في الواقع بالعرض بقدر نفس الماهية بل هما
متفرقان على هذا التقدير بالذات ولا يرد اليهما ما اورده على صاحب لافق المبين ايضا من انه ان اراد ان الماهية اذ لم يكن مجموعا
بالذات ولم يكن اثر للجعل بالذات كانت مستغنية عن الجعل مطلقا فتصير واجبة فاللزم ممنوع اذ لا يلزم من عدم المجموعية
بالذات الاستثناء مطلقا حتى يلزم الوجود ان اراد ان الماهية اذ لم يكن مجموعا اصلا بالذات ولا بالعرض يلزم استثناءه عن الجعل
مطلقا فيلزم وجودها فاللزم مسلم لكن اصحاب الجعل المولف لا يقولون بعدم مجموعية الماهية مطلقا بل يقولون انها مجموعية
بالعرض في ضمن جبل الاضافات وذلك لا قد بينا ان القول بعدم كون الماهية مجموعية بالذات كما يقول به المشايخ اثنائنا
وقيل بانها ليست مجموعية مطلقا لا بالذات ولا بالعرض فانها اذ لم تكن مجموعية بالذات فلا يمكن تعلق الجعل بالوجود والاضافات

اصلا لا معنى لتعلق كجمل بهما التعلق كجمل بمصدقهما وهي نفس لما بهية لكونها منتزعين عنها نفسها بلا زيادة امر عليها وقد
 لاح بما ذكر ان ما توهم بعض الشراح مرورا على صاحب لائق لمبين من ان استغناء المهيبة من حيث هي عن الجاعل لا يخرجها
 عن حدود وبقعة الامكان واحتياجها اليه لا يوجبها بل لوجوب الامكان مدارها على الاستغناء والاحتياج في ارتباطا معنى
 الوجود بهما في غاية السقوط لان حتى الوجود انشراعى لا ارتباطا في الواقع بنفس المهيبة اذ تحقق الارتباط في الواقع يستلزم تحقق طرفيه
 في الواقع ولا يتحقق للوجود في الواقع انما يتحقق لمنشأ انشراعه لا يتصور تحقق الارتباط بتحقق امر واحد بل انما يتحقق الوجود والارتباط
 في الواقع بتحقق نفس المهيبة مدارا لوجوب الامكان على استغناء نفس المهيبة واحتياجها ولا يمكن ان يقال ان هذا القائل يرى الوجود
 صفة منضمة اما اولافلان هذا القائل موضح في هذا المقام من شرحه بان الكلام في الوجود المصدري واما ثانيا فلان كلاما على هذا القائل
 نبى على كون الوجود صفة منضمة هو فاسد فهذا بنا فاسد على فاسد قوله اعترض عليه حاصلا ان كون مصداق الوجود في الممكن حثية
 استناده الى الجاعل سلم لكما نقول بان استناده الى الجاعل عبارة عن استناده اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم مجعولة نفس لما بهية
 الممكن جوبها وانما كان يلزم لو لم يكن الممكن مستندا الى الجاعل اصلا لا باعتبار نفس المهيبة ولا باعتبار الوجود وعن الانقول ببل نقول انه
 الى الجاعل باعتبار الوجود وفيه الاعتراض انما يتوجب على تقرير صاحب لائق لمبين واما اذا قرنا بهذا الاعتراض ساقط من الراس اذ حصل
 الاستدلال بان مصداق الوجود نفس لما بهية بلا زيادة امر عليها فان لم يكن اثر الجاعل بالذات لم يكن اثره بالعرض والاكثارات تابعة
 في التحقق لما بهية منتزعة عنها وهو صريح البطلان فتكون اجبة وظاهران الاعتراض لا يتوجب على هذا التقرير اصلا والجواب عن الاعتراض
 انه لا يجوز ان يصمدق الوجود عليها بحسب استنادها الى الجاعل باعتبار الوجود اذ لا يتحقق للوجود في الواقع لكونه انشراعي فلا يكون اثباته
 تابعة للوجود في حكم الجاعل كما عرفت سابقا وقد عاين قائل الحكم اقدس سره في حواشي شرحه من المستدل والمقترض بانه ان كان حثية مستندا
 الى الجاعل تقييدية وجزم من مصداق الوجود فالحق مع المستدل اذ على هذا التقدير لا يمكن ان يقال ان تلك الحثية هي الاستناد باعتبار
 الوجود كما قال المقترض اذ المصدق يجب تقديمه على المصدق فاذا كانت هذه الحثية جزم من مصداق الوجود وجب تقديمها على الوجود فيلزم
 تقديم الاستناد بحسب الوجود على الوجود وهو صريح البطلان فاما ان يكون تلك الحثية هي حثية الاستناد باعتبار نفس المهيبة فنثبت ما دعه
 المستدل ان كانت الحثية تعليلية فارجع عن المصدق فالإيراد اذ يجوز على هذا التقدير ان يكون تلك الحثية حثية الاستناد باعتبار
 الوجود كما قال المقترض ثم افاد انه يطالب المستدل بالبرهان على كون الحثية تقييدية في المصدق فان اتى بالبرهان عليه مستدلا
 والاستطفا حاصل كلامه الشريف ولا يخفى ثمانية لتلك قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود ان كان معناه الاستناد الى الجاعل
 باعتبار الخلط بالوجود بان يكون اثر الجاعل بالذات هو الخلط بالوجود فهذا المعنى غير معقول على تقدير كون الوجود هي صيرورة المنتزعة
 فلا يلزم ان يكون حثية تقييدية لمصدق الوجود وحثية تعليلية له ان كان معناه الاستناد الى الجاعل باعتبار الوجود بان يكون اثر

الجاعل بالذات هو مصداق الوجود عن نفس المية تكون حقيقة الاستناد باعتبار الوجود بهذا المعنى حيثية تعليلية لصديق الوجود على المية لا
 المتدل بل يؤيده لان ذلك ثبت للجعل البسيط فالاعتراض ساقط على تقدير كون الوجودي بصيرورة المترتبة هذه المقدرة على
 كون الوجودي بصيرورة المترتبة مأخوذة في الاستدلال بمرتبته عليها فيما سبق فالاستدلال تام والاعتراض ساقط سواء كانت حيثية
 الاستناد باعتبار الوجود تقييدية او تعليلية نعم ما قرناه من ان بيان اثنين عزم من التثنية وش صاحب لاف الميعن فانه لا يؤثر
 على ان الوجود الانتراعي والمخلط لا يمكن ان يتعلق بهما الجعل الا بان يتعلق بمشترعينهما وبه نفس المية فاذا فرض عدم تعلق
 الجعل بمشترعينهما الذي هو نفس المية لم يتعلق الجعل بهما ايضا بخلاف ما اذا كان الوجود صفة انضمامية وصاحب لاف الميعن
 لا يفرق بين الانضمام بالانتراعيات وبين الانضمام بالانضماميات في المجعول والافتقار الى الجاعل كما قلنا عندنا في رد المتدل
 اشخ المقتول على الجعل بسيطه كشفنا وجهه هناك فاما نعيد **قوله** انت خبر جاب عن الاعتراض حاصله بالنظر الدقيق ان الوجود هو
 الصيرورة المصدرية الانتراعية ومصادرة نفس المية بلا زيادة امر عليها بالوجود حكايته عنها فلا يعقل الاستناد باعتبار الوجود الى
 استناد مصادرة الذي هو نفس المية فاذا فرض ان نفس المية ليست اثر الجعل لا يكون الافتقار والاستناد الى الجاعل باعتبار
 الوجود اليه فعلى تقدير افتقار الجعل بسيطه يعلم استغناء المية عن الجاعل في صدق الوجود ايضا فيلزم وجودها ولا يمكن ان يكون صدق
 الوجود عليها بحسب استنادها الى الجاعل من حيث الوجود كما زعم المعتبرين وهذا التقرير مبرور بعينه ما ذكرناه اولاهو المطابق لما قاله شراح
 في الحاشية على ما سبق ان قلنا ان الله تعالى فلا يريد ان علم المتلخ فاعلية الذات عن الوجود مسلم لكن فاعلية الذات عند انفسهم ليست الا
 بصيرورة الذات متصفة بالوجود وقبل الانضمام لم يكن ذات فاستغناء الذات عن الجعل بالذات لا يوجب استغناء الانضمام وذلك لان
 كون فاعلية الذات بصيرورة الذات متصفة بالوجود تاما يستقيم لو كان للذات انضمام بالوجود في الواقع بان يكون الوجود صفة متصفة
 اليها واما ان كان الوجود عبارة عن بصيرورة المترتبة كان انضمام الذات بمشترعين الذات فاعلية التي تسميها بالفعلية اذا فاعلية
 امر ازيد على نفس الذات فكيف يكون الفاعلية بصيرورة الذات متصفة بالوجود فان انتشار الانتزاع سابق على الانتزاع لا محالة وقد ثبت ان
 الوجودي بصيرورة المصدرية وان ليس صفة انضمامية وهذه المقدرة مأخوذة في الاستدلال عليها من كلام المتلخ وقد قلنا بما ذكرنا متوسط
 ما توهم بعض اشراح من ان حاصل الجواب يرجع الى ان الوجود مساوق للتقرير فالاستغناء في التقرير يستلزم الاستغناء في الوجود
 بل توهم الى ان صاحب الجعل البسيط ايضا جرب المية المكنة او لم يتعلق الجعل عند مرتبة الوجود فاعلية في مرتبة الوجود متفخية عن الجعل عند مرتبة
 التقرير متفخية عن الجعل خارجا على المساقه وذلك لان حاصل الجواب بتلخ فاعلية الذات تقريره بصدق الوجود لكونها متصفا وذلك فخرى على تقدير كون الوجود
 بي بصيرورة المترتبة ولا ينبغي ان الاستغناء في مرتبة المصدق يتلزم الاستغناء في مرتبة المصدق كما ان الحاجة في مرتبة المصدق تتلزم الحاجة في مرتبة
 المصدق بل للمضى الحاجة والفتى في مرتبة الصادق سوى الحاجة والفتى في مرتبة المصدق فاصحاب الجعل لم ولن لما فوجاهة نفس المية التي هي المصدق

الى الجاهل لزعمهم ان يفوا حاجة خلطها بالوجود الذي هو كناية عن نفس المابية اليه ايضا ولا معنى لحاجة الحكاية الاحاجة المحكي عنه فليعلم
عليهم جوب المية واما اصحاب الجبل البسيط فلما ادعوا بحاجة مرتبة المصدق الذي هو نفس المية فقد اعتمدوا بحاجة مرتبة الصادق
التي هي مرتبة الوجود وخلط المية باذلا عن حاجة مرتبة الصادق الاحاجة مرتبة المصدق فلا يلزمهم القول بوجوب المية فان قلت
استنباع فعلية الذات وتقرر بالصدق الوجود بمعنى على تخيل الجبل البسيط فيكون بنا الكلام عليه مصادرة على المطلوب قلت انما
بناره على كون الوجود بي بصيرورة المتشقة وعدم كونه صفة انما هيته وعليه بنا القول بالجبل البسيط فلا مصادرة قوله كما هو
المسلم لدى الفيلسوفين قال في الحاشية لان القول بتقرر المابيات مشقة عن الوجود مخصوص ببعض المشككين فيهم المعترلة واما
الاشاعة وحكامهم فيكونه ويطلبونه كما هو المذكور في الكتب الكلامية انتهى وانت تعلم ان بنا الكلام الشارح في الجواب عن
الاعتراض على عدم السلب الفعلية والتقرر عن الوجود بمعنى استنباع الفعلية والتقرر لصدق الوجود الذي هو عبارة عن الضيقة
المصدرية كما عرفت وبذا ليس مسلما عند الفيلسوفين بل انما هو عند اصحاب الجبل البسيط هذا الكلام من الشارح سفسطة لا دخل لها
في الجواب قوله كانت مستغنية ايضا عن صدق الوجود قال في الحاشية اذلا معنى لافتقار المية واستنادا الى الجاهل من حيث الوجود
الا افتقارها واستنادا اليه في نسخ تقررها لان افتقار الامور الاتراعية واستنادا الى العلة ليس بمعنى يحصل الافتقار لشارعها
ومطابقها واستنادا اليها والوجود امر تراعي اذ هو عبارة عن صيرورة الذات ووقوعها في ظرف وشارع تراعيه ومطابق حملها
هو نسخ تقررها كما سبق فذكر كان قيل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المية وفعلية نفس ذاتها وهي لا قطع ان تعليل بها الجبل
بالذات لانها امر حداثي متعلق بالجبل مفاد المية التركيبية ولا يلزم منه الاستغناء مطلقا لانها تابعة لجبل الوجود اى مفاد قولنا الان
وجود وخطا قيل فليعلم ان يكون مرتبة المعروف اى مرتبة نفس المية بالمرتبة العارض اى الوجود وتساوقها وتساوقها وبها بطل ايضا لو كانت مرتبة
المية مستغنية عن الجبل بحسب نفسها كانت متخفية عنه بحسب التصاق بالوجود ايضا لا قناعا لغيره من العارضات لغيره من العارضات على نسبة فيلزم استغناء
اعنه طلقا وبنياني في المكان الصريح تعلق الجبل البسيط بالامر الواحد وبهذا الظاهر بان آخر على اثبات الجبل البسيط لان المية اما ان تعلق بها الجبل بالذات
فيكون المطلوب بالعرض وبها بطل وانما ان تعلق تقدم العارض على المعروف وتقدم نسبة على الطرف والابا لثبات العرض بنياني في المكان الذي انتهى
وبذا الكلام صريح فيما قرأنا بكلامه اما البرهان الذي ذكره فقد اسلفنا ماله وما عطفنا عليه قوله اى بالجبل البسيط لا يخفى بعد لفظا
ومنى قوله لغاية مقصودة انك الفاعل لغيره الى انكار الغاية لانها علة لفاعلية الفاعل وانكار الغاية يمكن مع الاذعان بالفاعل
الكون الفاعل كما لانى الفاعلية غير محتاج فيها الى اراك عرض غاية او لعدم كونه فاعلا بالارادة والافتقار او لكونه عابثا قوله
وهم قد خالفوا البهية لما كانت الممكنات في انفسها متساوية طرى الوجود والعدم ولم يكن وجودها ضروريا لذاتها ولا لا تنفع عنها
فيها عدمها ضروريا ولا لا تنفع وجودها فاعلا بمحقق وجودها وعدمها وترجع احد الطرفين المتساويين على الآخر من مرجع خارج عن

ذواتها ترجح احظ فيها على الآخر حتى يتحقق ذلك لطف بالقول بان وجودها من غير سبب موجود تجوز لترجح احد المتساويين
 على الآخر من غير مرجح وهو بدعي البطلان لا يرتاب في البطلان من لم يقدر على الكسب كالبلة والصبيان لانهم ان عرض عليهم
 ان احدى كفتي الميزان المتعادلتين نخبة وتقلنا ارتفعت والاخرى ان خضفت من دون سبب اصلا ما هو بالبدية فيقولون
 السهبا رافع عقولنا واما ما افطر بهما واما ما واضعت احلا ما وافيا من الطفل الذين لم يعطوا العبد من اللسان ان لم يصغر
 بدالكسب والبرهان فان قلت اكثر العقلاء وجودا لترجح بلا مرجح كالممكنين المخصصين لكون الحوادث بوقت دون
 وقت مع استواربته الفاعل جل ذكره الى جميع الازمنة لكونه مفارقا قدسيلا لا شاعرة التافين الحسن والقبح العقليين العالمين
 بتفصيل بعض افعال العباد بالوجوب وبعضها بالحرمة وبعضها بالانذار وبعضها بالكرامة وبعضها بالاباحة بلا مخصص في
 ذواتها قلنا المخرج هناك ارادة الفاعل المختار فليس هناك ترجح بلا مرجح كالباب ليلك المطرفين المتساويين والمخالج
 ياكل احد الطرفين لذلك فالمرجح هناك نفس الارادة وهذا غير ممنوع بخلاف وجود الممكنات بلا موجد ولا مرجح ههنا اصلا فانما
 قلت لعل التافين لوجود الصانع يقولون ان احد الطرفين اولى ببعض الممكنات بالنظر الى ذواتها فالممكن الذي وجوده اولى
 به من عدمه غير محتاج في ترجيح احظ فيه الى سبب فيكون هو موجودا بنفسه ويكون غير موجودا بآحاد وذاك الممكن اياه قلت
 قد البطلان كون احد الطرفين اولى بالممكن من الآخر فيما سبق فذكر قوله وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممكن
 لا يمكن ان يوجد بنفسه خلا به لوجوده من مرجح فذلك المخرج اما يمكن فالكلام فيه او واجب هو المطلوب من شئ وجود الواجب
 بما زعمه تجوز تحقيق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل ممكن ليعرض فهو ما بالعرض بالقياس الى ما يجمع وجوده وليس هناك على تقدير
 ما يتوهمون واجب يكون موجودا بالذات فالقول بوجود الممكنات مع نفى السبب الموجد الواجب الموجد بالذات تجوز تحقيق
 ما بالعرض وهو الممكن بدون ما بالذات وهو الواجب جلفانه وذلك باطل بالبدية العقلية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل
 ممكن ممكن آخر لئلا ينهية اذ مجموع سلسلة الممكنات اللاتناهية ممكن فلا يخرج وجوده فذلك المجموع ما بالعرض فيمتنع تحقيق السلسلة
 اللاتناهية راسا من وان ان ينتهي الى ما بالذات وهو الواجب سبحانه ولا يمكن ان يقال ان مجموع السلسلة موجودا بالذات لانه
 كونها موجودة بالذات اما من قبل آحادها او من قبل صفة الاجتماع والاول صريح البطلان اذ كل من الاحاد ما بالعرض وكذا الثاني اذ
 الاجتماع فرع الاحاد فاذا لم يكن احدهم الاحاد ما بالذات لم يكن صفة الاجتماع ما بالذات فلم يكن المجموع موجودا بالذات فثبت وجوده
 بالذات واجب لذاته وهو المدعى قوله منها ان لو كان للممكن حاصل ان الممكن لو احتاج في وجوده الى الموتر فلا بد من ان يكون
 في الموتر صفة الموترية والالم يكن الموتر موثرا للام لازم باطل لانه لو كان في الموتر موثرية لكانت الموترية اما صفة عدمية وهو ظاهر
 البطلان او صفة وجودية وهو ايضا باطل اذ على هذا التقدير يكون لها وجودا بستم والوجودا ما ذهني او خارجي فان كان لها

وجوده حتى فقط فيكون الحكم على المؤثر بأنه موثر في الخارج جهلا اى غير مطابق للواقع اذ لا موثر في الخارج على هذا التقدير وان كان لها
 وجود خارجي ايضا بان تكون صفة قائمة بالمؤثر منصفة اليه كانت ممكنة لولا وجب تحليل قيامه بالغير فيكون محتاجة الى المؤثر اذ كل
 ممكن محتج الى المؤثر عندكم فيكون في المؤثر موثرية اخرى يتاثر بها المؤثرية الاولى وينتاق الكلام في هذه المؤثرية فيلزم افسر
 في الموجودات الخارجية وهى المؤثرات الموجودة في الخارج على هذا التقدير واحتمال ان يكون للمؤثرية وجود في الخارج ولا يكون
 له وجود حتى اصلا باطل بطلان الشق الثاني مع كونه باطلا بوجه آخر هو انه لو لم يكن للمؤثرية وجود حتى اثنى ان الحكم لغير
 على المؤثرية موثر اذ الحكم فرع تصور المؤثرية وهو يتقدم الوجود الذي للمؤثرية **قوله** والجواب ان المؤثرية اعلم ان الاحرى
 في الاجابة عن شبهات هذه الفقرة الثانية لوجود الصانع ان يسلك ولا يسيل الجدل فانه لمضم كبت ثم يسيل تحقيق البرهان في الحق
 اثبت فلا جدرا يقال الاول اذ لم تذكروا من امتناع وجود المكائن مطلقا مع انكم تأتون بوجودها بلا موجد تقريره للادوم انه لو كان
 الممكن موجودا لكان فيه موجودية وهى ليست عدمية هنى صفة وجودية فوجودها انا في الذهن فقط فيكون الحكم بها في الخارج جهلا غير
 مطابق للواقع اوفى الخارج ايضا فيكون لها موجودية في الخارج فيكون لها موجودية اخرى في الخارج والكلام فيها الكلام اوسى
 الخارج فقط فيثبت ان الحكم الذهن على الموجود بالموجودية فانه يحكم بوجودها ثم يقال في كل ان المؤثرية صفة انتزاعية لكونها
 اضافيا فلا وجود لها بنفسها في الخارج ولا يلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا غير مطابق للواقع وانما كان يلزم لو لم يكن لها
 منتزعا انتزاع في الخارج وليس كذلك اذ منتزعا انتزاعها هو ذات المؤثر التي اوجدت الاثر في الخارج ففى معنى اضافى في تنزعه العقل
 من ذات المؤثر عند عقل صدور الاثر منها ووجود منتزعا انتزاعها في الخارج كاف في كون الحكم يكون المؤثر موثرا في الخارج مطابقا
 للواقع فان افعية الانتزاعات عبارة عن افعية مناشيها وهذا كان الموجودية صفة انتزاعية لا وجود لها بنفسها في الخارج وليس الحكم بها
 في الخارج جهلا كون منتزعا انتزاعها هو نفس ذات الموجود موجودا في الخارج والحاصل انكم ان اردتم بالصفة عدمية في كونكم
 لو كانت المؤثرية في المؤثر لكائنات ما عدمية ما يكون لعدم ما خذ افعية فكون عدمية للمؤثرية ظاهرة البطلان سلم لكن لا يلزم منه الا ان
 يكون للمؤثرية وجودية بمعنى ما لا يكون لعدم ما خذ افعية لان تكون وجودية بمعنى ما يكون موجودا في الخارج فكم من جودى بمعنى ما لا يكون
 لعدم ما خذ افعية ليس موجودا في الخارج كالأجود وغيره من الصفات الانتزاعية وان اردتم بها ما لا يكون موجودا في الخارج فكون
 المؤثرية عدمية غير ظاهرة البطلان ولا يلزم من عدم كونها موجودة في الخارج ان لا يكون المؤثر منتزعا بها في الخارج فانه مشتان
 بين ان يكون الصفة نفسها موجودة في الخبز وبين ان يكون اشئ موصوفا بها في الخارج فان من الصفات ما ليس موجودا في الخارج
 وان كان الموصوف موصوفا بها في الخارج كالنوعية فانها نفسها ليست موجودة في الخارج مع ان لفلك موصوف بها في الخارج
 ويمكن ان يقرر باننا نختار ان المؤثرية جودية موجودة في الذهن توكم فيلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا قلنا نعم وانما يلزم

لو لم يكن منشأ انزعاعها موجودا في الخارج بل كان وجودها في خصوص لحاظ العقل يتجلى ويمكن ان يقرر باننا نختار ان الموتية وجودية موجودة
 في الخارج لكن الوجود في الخارج عم من وجود الشيء بنفسه وجوده بمنشأ انزعاع الموتية موجودة في الخارج بمنشأ انزعاعه فلا يحتاج
 في الخارج الى موتية اخرى والمآل **احد قوله** اذ هي ثابتة في نفس الامر يعني ان الموتية ثابتة بثبوت منشأ انزعاعها فيها
 لا بثبوت منزعاع ثبوت المنشأ وليس ثبوتها مقصورا على خصوص لحاظ العقل حتى يكون وجودها انزعاعا يتعمل العقل فخالها
 كحال الغوفية فكان الغوفية ثابتة في نفس الامر بثبوت منشأها كذلك الموتية **قوله** منها ان التأثير في حال الوجود لغيره ان الممكن لو كان محتاجا في وجوده الى تأثير
 موثر فلا يخلو ما ان يكون تأثير الموتية في حال وجوده او في حال عدمه التالي باطل بجلالة شقيه فالمتقدم مثلهما الملازمة فلا
 لا واسطة بين الوجود والعدم واما بطلان الشق الاول من التالي فلازم مستلزم تحصيل الحاصل وهو صريح البطلان اما بطلان
 الشق الثاني منه فلازم مستلزم اجتماع النقيضين او المفروض ان تأثير الموجد في الممكن حال كونه معدوما فيكون موجودا بهذا
 التثنية كونه معدوما فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهو اجتماع النقيضين وهذا البيان جار في عدم الشيء فيقال لو كان الممكن
 محتاجا في عدمه الى المؤثر كان تأثيره في عدمه اما حال عدمه فيلزم تحصيل الحاصل وحين وجود الممكن فيلزم اجتماع النقيضين
 فالممكن ليس محتاجا الى المؤثر اصلا لاني وجوده ولا في عدمه **قوله** والجواب انه فرق ما قد عرفت ان الاول في جوابهم الزعم
 الاول ثم تحقيق الحق فيقال اولاً لو تم الدليل لزم امتناع وجود الممكن مع انهم قالوا بوجوه بيان اللزوم انه لو كان الممكن موجودا
 لكان موجودا اما حين كونه موجودا فيلزم حصول الحاصل وهو تحصيل الحاصل وحين كونه معدوما فيلزم اجتماع النقيضين
 وكذا لو عدم الممكن لكان معدوما اما حين كونه معدوما فيلزم حصول الحاصل وحين كونه موجودا فيلزم اجتماع النقيضين ثم يقال
 في اكمل ان تأثير الموتية في وجود الممكن حين وجوده احاصل بذلك التأثير لاني حال وجوده حاصل له قبل التأثير فاللازم هو تحصيل
 الحاصل بذلك التحصيل **غيبه** مستحيل الاستحالة هو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تأثير الموتية في وجوده
 حال كونه معدوما حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان وجود الممكن انما هو حين كونه موجودا بذلك الوجود لا حين كونه موجودا بوجوده
 قبل ذلك الوجود حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل ولا حين كونه معدوما وكذا تأثير الموتية في عدم الممكن انما هو حين عدمه لالحاصل
 بذلك التأثير لا حين عدمه حاصل من قبل حتى يلزم تحصيل الحاصل المستحيل ولا حين وجوده حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان عدم
 الممكن انما هو حال كونه معدوما بذلك لعدم لا حين كونه معدوما بعد حصوله حاصل من قبل حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل
 ولا حين كونه موجودا حتى يلزم اجتماع النقيضين ومنشأ الغلط ان احد شقي الترديد هو حصول الاثر في زمان حصوله وتحصيل الحاصل
 المستحيل انما يلزم من شرط حصوله اس من تقدير ان التأثير في الوجود او عدمه الماخوذ من وصف الحصول والمستحيل
 لم يفرق بين اخذ الاثر في زمان حصوله وبين اخذه بشرط حصوله فالتم تحصيل الحاصل المستحيل لللازم على تقدير حصوله لا بشرط حصوله على تقدير حصوله

في زمان حصوله يغتفر شتان بينهما كما لا يخفى **قوله** اوفي الوجود هلكت تقول الوجود ايضا امر اعتباري متزاعي فهذا شق باطل
 باطل الشق الثالث فلا حاجة في البطلان الى ان يساق فيه الكلام الذي سبق في البطلان الشق الاول فنقول لتبين الطريق بخير
 واجب على الناظر السرف في البطلان هذا الشق بما بطل الشق الاول عدم البطلان بما بطل به الشق الثالث ان الوجود عند بعضهم ليس اعتبارا
 عقليا بل هو وصف منصف في المهيبة موجودة في الخارج فالبطلان هذا الشق بما هو جار على تقدير كون الوجود متزاعيا وعلى تقدير كونه وصفة
 منصف **قوله** اوفي الصفات الماهية بالوجود كما يدعيه لي صاحب الجعل الموقوف **قوله** والجواب الاول في جواب هؤلاء السفاها
 انهم لا بان المهيبة قد تكون معدومة عندكم الميعود يصديق سلبها عن نفسه لان صدق الربط الايجابي يستدعي وجود الموضوع
 فاذا وجدت صفات نفسها فلو كان سلب شئ عن نفسه مستحيلا مطلقا لزمست الاستحالة على هؤلاء الاربعة ثم احل بان سلب الشئ عن نفسه
 المستحيل اذا كان الشئ موجودا ما حين عدمه فالموجبات باسرها كاذبة والسوالب باسرها صادقة فعند عدم الموشرا وعدم التأثير
 يكون الانسان معدوما فيكون سلبها عن نفسه وتكون السالبة القائمة ليس لالانسان بانسان صادقة حين عدمه فاذا وجد بانها
 الجاعل صار انسانا فاشترط الجعل بنفس الانسان الذي هو مصداق القضية القائمة الانسان انسان لا يلزم المجمولية الذاتية المستحيلة
 فان المستحيل ان يتعلّق الجعل بشئ نفسه ذاتيا من ذاتياته بعد تقرر ذلك الشئ ولا يتحيل ان يتعلّق الجعل بسخ المتقرر الذي
 هو مصداق ثبوت شئ نفسه ثبوت ذاتياته له فاشترط الجعل بان ذات هي نفس الماهية لا كونها مهيبة ولا كونها موجودة وما يلزم من كون
 المهيبة موجودة وجوان يكون كون المهيبة مهيبة محجولة بعين جعل مصداقه الذي هو نفس المهيبة غير مستحيل هو الحق في الجواب واما ذكر
 الشارح في الجواب تقليد منه لصاحب لافق ابي بن جري على عاونه ففي غاية السقوط فان التأثير لما كان في المهيبة وهي مصداق حملها
 على نفسها وحل ذاتياتها عليها فلما يلزم من عدم الموشرا وعدم التأثيرية نفس الانسان كذلك يلزم منه عدم كون الانسان انسانا
 ايضا ولا صدق عين عدم الموشرا وعدم التأثيرية لنفس الانسان القضية القائمة الانسان الانسان وهو صريح البطلان
 او صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع وتقرره ولما يلزم من عدم الموشرا وعدم التأثيرية عدم كون الانسان انسانا لزم من وجود الموشرا
 والتاثير كون الانسان انسانا ايضا وقد مر بتعلّق بهذا المقام باسط تفصيل في فواتح بحث الجعل فسقط ما توهم صاحب لافق المبيّن
 من ان المهيبة السوادية مغايرة لكون السوادية سوادية والمدعى ان كون السوادية سوادية ليست بجعل جاعل والدليل على ان
 كون السواد سوادا ليس محجولا وكون السواد من الغير ليس علة لعدم كون السواد سوادا عند عدم الغير بل انها بعللة بطلان نفس
 السواد عند عدم الغير وانما علة ذلك كون السواد سوادا من الغير وليس كون نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد سوادا
 من الغير انتهى ولا يخفى على من رزق تفهيم ان المهيبة السوادية وان كانت مغايرة لكون السوادية سوادية لكنها ليست مغايرة له
 مصداقا بل مصداق كون السوادية سوادية هي نفس المهيبة السوادية وكون السواد من الغير كما انه علة لبطلان نفس السواد

عند عدم الغير كذا كذا هو علة لعدم كون السواد سوادا عند عدم الغير اذ لا سماع لكون السواد سوادا مع بطلان نفس السواد وكون
نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد سوادا من الغير قطعاً اذ مصداق كون السواد سوادا هو نفس السواد لا غير ذواته غاية لظهور
وكن من لم يجعل اصد له نوراً فانه من نوراً وقد اجاب بذلك من الاستدلال باقتضائ الشق الثالث وهو ان التاثير في النفس
المهية بالوجود قال اما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت امراً اعتبارياً لكنها من الاعتبارات اللاحقة الواقعة في نفس الامر فوجب
استنادها الى علة ورا باعتبار العقل هي نفس جاعل المهية وتقسيم فيها مفسوخ غير عايد المكن عرفناك من قبل ان الموصوفية
المرتبة على جعل وهي ذات ارتباط المهية والوجود يتبين ان لمخططاً الى حالها بالذات ما دامت لمخطة بها هي رابطة بينهما
فان عتبت بها هي مفهوم ما لم يكن كذا لا ارتباط كان امراً معقولا بنفسه مبين الذات لها في العقل اذن كانت شاكلتها
شاكلته جملة الماهيات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له معنى اما اولاً فلان المعنى
الغير منتقل الموجود في خصوص لحاظه من ليس مرتباً على الجعل الواقي عند احد من اصحاب الجعل المولف ولا يستغنى الا شل
هذا القائل قد سبق مفصلاً واما ثانياً فلان ما ذكره من ان الموصوفية بالوجود من الاعتبارات النفس الامرية وانها مستندة الى
علة ورا باعتبار العقل هي جاعل نفس الماهية لا الغير المستدل بل يؤيده اذ حاصل الاستدلال في الشق الثالث ان لاتصاف
بالوجود امراً اعتبارياً لا يصلح ان يكون اثر الجعل بالذات واما مصداق فهو اما المهية نفسها او وجودها فان قيل يكون مصداق اثر
الجعل يرجع الى احد الشقين الاولين والعجب ان هذا القائل مع اعترافه باستناد الموصوفية بالوجود الى نفس جاعل المهية لم يستشعر
بمخرج الكلام الى الشق الاول فلا يكون هذا جواباً عن اقتضاء الشق الثالث ثم لا يخفى ان هذا الكلام غير صحيح اصلاً لا على طريق
الجعل البسيط ولا على طريق الجعل المولف اما على الطريق الثاني فاولاً لما عرفت سابقاً من ان اثر الجعل المولف ليس هو النسبة الرابطة
الغير المستقلة بما هي كذلك ثانياً لانه لو فرض ان اثر الجعل المولف هي النسبة الرابطة الغير المستقلة فلا يصح قوله جيب استناداً
الى علة ورا اعتبار العقل هي نفس جاعل المهية وليس للمهية جاعل جعل بالذات على هذا التقدير انما الجاعل يجعل بالذات
لنسبة الرابطة الغير المستقلة وثالثاً لانه على هذا التقدير يكون اثر الجعل بالذات هي النسبة الرابطة الغير المستقلة ولا ريب في انه
اعتباري والامر لا اعتباري ايا ما كان سواء كان من الاعتبارات الواقعية او من الاعتبارات الاختراعية لا يمكن ان يكون اثر الجعل
بالذات وهذا هو الذي رام المستدل وما ذكره من ان الاعتبارات النفس الامرية يجب استنادها الى علة لم يكن الاعتبارات النفس الامرية
لا تستند الى علة بالذات بل انما تستند الى العلة بالذات متاثيرها والمستدل انما نفى كون الاعتباري اثر الجعل بالذات اما على
الطريق الاول فاما اولاً فلانه لا يصح على ذلك الطريق قوله لم يكن عرفناك قبل ان الموصوفية المرتبة على الجعل الخ لانه انما بين قبل ان
اثر الجعل المولف هو النسبة الرابطة بين المهية والوجود بما هي غير مستقلة لان اثر الجعل بسيط ذلك اما ثانياً فلان النسبة الرابطة

بما هي غير مستقلة لها نحو ان من التقرر والوجود الاول تقرر بما معنى تقرر مصداقها ومطابقها والثاني تقرر بما الذي هي في مرتبة الحكاية
 فالاول يستدل على المصدق لانه عين تقرر المصدق والثاني لا يستدل على حلة المصدق فعملته غير جاعل للمهية وكذلك الموصوفية
 بالوجود بما هي مفهوم مستقل بالمفهومية لها نحو ان من التقرر والوجود الاول تقرر بما معنى تقرر منشأ انتزاعه الثاني تقرر به الذي هي بعد
 الانتزاع فان اراد هذا القائل بقوله فان عجزت بما هي مفهوم الخ ان الموصوفية بما هي مفهوم اسمي في النحو الثاني من التقرر شاكلتها
 شاكلة جملة المهيئات من جهة الاستناد الى جاعل تجعل نفسها مسلم لكن نسبة الرابطة بما هي غير مستقلة في النواحي الثاني من التقرر ايضا
 كذلك ان وجودها الذي هي سخا عن وجود مصداقها وتقرر بما غايتها تقرر فكيف تكون مستندة الى نفس جاعل للمهية في هذا النحو
 التقرر بل هذا النحو تقرر بما انها هو باعتبار العقل وان اراد ان الموصوفية بما هي مفهوم اسمي في النحو الاول من التقرر شاكلتها شاكلة
 جملة المهيئات فغير مسلم لانها في هذا النحو تقرر بمجوعة بالعرض ومستندة الى جاعل للمهية كان نسبة الرابطة في هذا النحو تقرر
 بمجوعة بالعرض ومستندة الى جاعل للمهية فعل طريق الحمل بسيط لافرق بين الموصوفية بما هي نسبة الرابطة وبين الموصوفية بما هي مفهوم
 أي بالجملة فكل ما لا يتحقق ان يثبت اليه فضلا عن الخيتم بل ويعول عليه قوله وفرقة يتكون الغاية هو لا يتكون الغاية
 مع الاختلاف بوجود العلة الفاعلية في الامور الجزئية الطبيعية قائمين اولان الفاعل في الامور الطبيعية الطبيعية وهي قوة عديمة الشعور
 لا تتعلق بمصور غايتها ويقال ان الطبيعية شعور اضعاف من ضعف الشعور وثانيا ان لو كانت افعالها لغايات لما وقعت التشويبات
 والازداد لا لا يتصور فيها غايتها وثالثا ان افعالها ضرورية ولا غايتها في الامور الاضطرارية فانما نعلم قطعا ان الشمس اذا اجترحت وصلت
 الى النجوم متصدة الى الجوارب كما كانت فانقذت سمها فزلت ثقلها مطرا وليس ذلك لغايتها وان اتفق ان يثبت به ما يتصل
 الى الزنق الحيوانات لان زرعها غايتها لتزول المطر وابعاد لو كان نظام الكون لغايتها كان نظام الفساو ايضا لغايتها مع انه لا غايتها
 في الفساو فلو كان ذلك الاشخاص الانسانية لغايتها كان موتهم ايضا لغايتها مع انه لا غايتها في الموت لانه فساو الطبيعة ولا غايتها للطبيعة في فساو
 والجواب عن الاول ان الفاعل بالحقيقة هو المبدع الفعال الباري المتعال جل ذكره الطلائع وغيره واساطور البط فلا يلزم من
 كون الطبيعة عديمة الشعور ان لا يكون للافعال علة صادرة عن المبدء الحق جل ذكره غايات وعن الثاني ان وقع تشويبات الزوائد كالرأس
 والاصبع الزائدة لقصان في المادة ولزيادة فيها من تلقاها فاعل الحق عز مجده افيض على كل لدة من الصور ما هو خلق كيلا يتكون
 عاطلة لثاني ان يكون للمادة افعال غايات لا يسلمها الغايات المبدئية والمنافع الموقوفة في اودن شيء من العالم اكثر من تحصى بحاضر
 اجل من ان تنقص بعقل قاصر عن الثالث ان المبدء المتعال حلت قدرته اذا اراد شيئا تبا سبابه فلما اراد ان يحيى النباتات
 والحيوانات قدرها ازقا وساعيش فخلق الشمس تسخو والبخار المصعد الى الجوارب وقيطه ولا يتبع ان يكون لما هو ضروري نظر الى
 اسبابها غايتها وعن الرابع ان نظام الفساو ايضا لغايتها وان لم يكن في غايتها الطبيعية الجزئية الفاعلة فموت الاشخاص الانسانية و

الح كين فيه لتلك الاشخاص الفاسدة غاية فيه غاية للنفس في تخليصها عن سجون الابدان للفوز بالسعادة التي خلقت للجليل
 ان كانت السعادة مختلفة عن بعض النفوس لسر الاختيار واليه فيه غاية نظر الى النظام الكلي وهي اخلا المكان عن الاشخاص الموجودة
 يختلف اشخاص اخر ليسوا باحقار بدوم العدم من هو لا بدوم الوجود وان اشبهت تفصيل فعليك بمطالعة اشعار الاسفار **قوله**
 فان عنوانها العلة الغائية العلة الغائية تكون علة فاعلية الفاعل لما كان الواجب سبحانه علة فاعلية لكل كماله في الفاعلية
 فالما يكون العلة غاية مقصودة لفائدة غنى عن العالمين نعم في فعله سبحانه حكم لا يوصي لمصالح لا تتقضى لكنها عائدة الى نظام العالم فان
 عنوانها الغاية التي فيها العلة الغائية وان عنوانها الحكم المصالح فباطل **قوله** ان الاشياء في الجنة والاتفاق ثلثة ذهاب الاول مدبر
 من نكران يكون للجنة الاتفاق معنى والثاني ان الاشياء كانت باقية والاتفاق اي بلا سبب الاثبات ان من الاشياء بالاطلاق
 متوقفا وترقب بالقياس الى شئ لكونه غير واجب لحصول التحقق منه ان كان واجب لحصول والتحقق بالقياس الى اسبابها
 بالقياس الى ذلك انه كان بالجنة والاتفاق وهذا هو الحق **قوله** انها كانت بالجنة والاتفاق الفرق بين الجنة والاتفاق
 ان الجنة لا يكاد يستعمل الا في الامور الخفية بخلاف الاتفاق **قوله** وهي ما يتوقف عليه اشروع قد اشتران المقدمة ما يتوقف عليه
 اشروع في العلم وفرضت بقصور العلم برسمه التصديق بغاية وموضوع فتح توقف اشروع في العلم على نظوره برسمه وكيف له ان تصور
 بوجه ما فاجيب بان المراد توقف اشروع في العلم على وجه البصيرة الكاملة على نظوره برسمه فتح ذلك بان امر البصيرة غير مضبوط بل
 يجوز حصول البصيرة الكاملة عن نظوره بوجه ما فلا عدل الشارح عن المشهور وقال المقدمة ما يتوقف عليه اشروع على وجه البصيرة
 الكاملة فسر بان تصور العلم بوجه والتصديق بالغاية والموضوع ووجه التوقف على هذه الامور الثلاثة انه لا يمكن اشروع في المجهول المطلق
 فلا بد لاشروع في العلم من نظوره بوجه ما وان اشروع فعل اختيارى لا يتحقق الا بعد التصديق بالغاية وان العلوم لا تتجاوز حقيقة
 الاتمات للوضوحات فلا بد للشارح في العلم على وجه البصيرة الكاملة من ان يتجاوز العلم عنه عن سائر العلوم فيجب ان يصدق
 الشارح في العلم على وجه البصيرة الكاملة بموضوع ذلك العلم **قوله** واما مقدمة الكتاب اعلم ان اصطلاح مقدمة الكتاب الا يوجد
 كلام القوم كالنقص عليه ليدل على قدس سره بل هو من مخترعات العلامة المتنازاني قدس سره فانه لما راي قولهم المقدمة
 في الامور الثلاثة وراى ان المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه اشروع نفس الامور الثلاثة وان نظرية النبي نفسه غير معقول ان يكتب ان
 المقدمة معنيين الاول مقدمة العلم والثاني مقدمة الكتاب الصحيح النظرية وتبني الحق الرواني واقفى الشارح اثره ولا ينبغي عليك
 لاحاجة لتصحيح النظرية الى تجديد اصطلاح الا يوجد في كتب القوم بل يكفي ان يقال ان المقدمة وبها كانت حقيقة في الامور الثلاثة
 لكنها تطلق مجازا على غيرها بالكسر ايضا فصحت النظرية من دون ان يكتب الاشتراك اللفظي الذي هو خلاف الاصل **قوله** وهي
 محتملة لما يجمل الكتاب لانهما جاز من الكتاب فاحتمالاته احتمالاتها **قوله** ونخصيص مقدمة الكتاب لما ذكر ان مقدمة الكتاب

تحملة ثلث احتمالات الالفاظ وحدها والمعاني وحدها ومجموع الالفاظ والمعاني ورد عليه ان مقدمة الكتاب هي ما يذكر قبل المقصود والحد
لا يوصف الالفاظ فليست المقدمة الالفاظ وحدها وان مقدمة الكتاب طائفة من الكلام وليست هي الالفاظ فان الكلام ما
تتألف من كلمتين اي لفظين موضوعين لغنيين بخردين بالاستناد ولا سيما وقد اخذ الشارح في تفسيره لفظ الذكر والكلام جميعا ولمكان هذين
اللفظين خصصهما البعض بالالفاظ وحدها فخصص مقدمة العلم بالمعاني اعتبارا للفظان مقدمتا الكتاب هي البهين باكسر ومقدمة
العلم هي البهين بالفتح فلما كان مقدمة الكتاب الالفاظ وحدها كان مقدمة العلم المعاني وحدها لان الالفاظ مهيمنة للمعاني وللمعاني
مهيمنة بها فاجاب بان الذكر كما يوصف به الالفاظ يوصف به المعاني غاية الامر ان الصفات المعاني بالذكر بالعرض بتوسط الالفاظ
والذكر لما خذ في تفسير مقدمة الكتاب اهم من الذكر بالذات والذكر بالعرض فاخذ الذكر في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها
بالالفاظ وكذا الكلام يطلق على اللفظي ونفسى غاية الامر ان اطلاقه على النفسى مقبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فصح
اطلاق الكلام على المعاني ايضا والكلام لما خذ في تفسيره المقدمة اهم من الكلام اللفظي ونفسى فاخذ في تفسيره لا يدل على ان
الكتاب هي الالفاظ وبذلك ان الارتباط والاشتغال ما خذ في تفسيره مع ان الارتباط والاشتغال بالذات انما هما بالمعاني
فقط فلما ان افذهما في التفسير ليس ليلا على اختصاصها بالمعاني لكون المراد بهما اهم مما هو بالذات وما هو بالعرض كذلك اخذ
والكلام في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها بالالفاظ لكون المراد بهما اهم وهذا هو المراد بقوله بل الارتباط والاشتغال انما هما
بالمعاني فقط يعني ان الارتباط والاشتغال بالذات انما هما بالمعاني ولا ارتباط ولا اشتغال بالالفاظ الا بالعرض من حيث انها معبرة
عن المعاني التي بها الارتباط والاشتغال فلما ان اخذ الارتباط والاشتغال في تفسيره مقدمة الكتاب ليس قرينة على اختصاصها بالمعاني
فقط لذلك اخذ لفظ الذكر والكلام ليس قرينة على اختصاصها بالالفاظ فقط فاخذ الارتباط والاشتغال في تفسيره قرينة على ان الذكر
والكلام لما خذ في تفسيره فيهما اهم من ما يكون بالذات ومن يكون بالعرض كما ان اخذ الذكر والكلام فيه قرينة على ان الارتباط والاشتغال
لما خذ في تفسيره فيهما اهم ما يكون بالذات وما يكون بالعرض فلا يتوهم ان قوله بل الارتباط والاشتغال الخ يدل على تخصيص مقدمة الكتاب
بالمعاني فقط لان اطلاق الذكر حقيقة على الذكر بالذات واما اطلاقه على الذكر بالعرض او الاعم مما هو بالذات وما هو بالعرض فجاز
وكذا اطلاق الكلام على اللفظي حقيقة وعلى النفسى وعلى الاعم بهما مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة قوله فانما هي بينهما محب
المفهوم ان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها وكانت مقدمة العلم عبارة عن ادراكها فيكون التغير بينهما اعتبارا
لما اشتهر من ان التغير بين العلم والمعلوم اعتباري وهذا ان كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم
وكان المقصود منها اما اذا كان العلم عبارة عن الحالة الادراكية المتغيرة للمعلوم كما هو ذهب المصالح كان التغير بينهما
حقيقيا او مقدمة العلم على هذا التقدير عبارة عن الحالة الادراكية وهي ليست بمتحدة مع المعلوم بل متغيرة له متغيرة حقيقة

[illegible]

لفظ التصور انما يسميها على الترتيب يعني على الترتيب الاول وعلى ان المقسم بالحقيقة علم حصولي لا مطلق العلم شامل للتصورى يعنى على الترتيب
 الثانى وانما قال المقسم بالحقيقة علم حصولي لان مطلق العلم انما يقسم كونه ليس مقسما بالحقيقة بل انما يقسم في ضمن حصولي **قوله** العلم بالمجردات
 بانفسها وعلوم الواجب تعالى شامل للتصورى قيد علم بالمجردات بقوله بانفسها واطلق علم الواجب سبحانه لان علم بالمجردات بغير ذاتها حصولي كما
 ينبغي بعيد هذا القول واحق وعلم الواجب سبحانه حضورى مطلقا سواء كان علما بذاته او بغيره كما مر مفصلا **قوله** قد خيل المقسم بحصولي الحوادث
 اعلم ان الحق عند المحققين هو ان العلم حصولي مطلقا قد يما كان او حادثا ينقسم الى التصور والتصديق وهو بخلاف الحق الدوائى ومن تابعه
 هو الحق لكن للمحققين انما يلين بذلك اختلافوا في ان التصور والتصديق القيمين بل يمكن تصانفها بالبدئية والنظرية ام لا فذهب
 الشايع الى تجزئتها بانها بالبدئية وان لم يكن تصانفها بالنظرية وذهب البعض الى انها لا يتصانفان بالبدئية ايضا عما سبهم ان تجزئتها تصانفها
 بالبدئية فينصف الى تجزئتها تصانفها بالنظرية وسياق تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى وتوهم صاحب الافق الميمن ان علوم العقول المجردة وان كانت
 حصولية لكنها ليست تصورات ولا تصديقات فذهب هو ومن تابعه الى ان مقسم التصور والتصديق هو العلم حصولي الحوادث وليس على
 نذبه ما ينبغي ان يسمى شبهة فضلا عن حجة واما يقول قائلهم ان مقسما لو كان هو حصولي مطلقا لم تقسم مقسم مرتين مرة تخصيص العلم
 بحصولي تين تقسيم الى التصور والتصديق مرة تخصيصه بالحوادث يترتب تقسيمه الى البدئى والنظرى اذ القديم لا يكون بدئيا ولا نظريا
 ولا ينحصر على من يتحقق ان يخاطب به انه لا شائنة في التخصيص مرتين بل في تخصيص الفئات كما اذا قسم الجسم الى الانسان وغيره من الحيوانا
 ثم قسم الى الكاتب والامى فجب في التقسيم الاول تخصيص الجسم بالحيوان ثم في التقسيم الثانى تخصيصه بالانسان على ان لا حاجة الى تخصيص
 مرتين فخرن من تصانف العلوم القديمة بالبدئية مع القول بكونها تصورات ولتصديقات فلا يلزم عليه تخصيص مرتين اصلا واما
 يقول البعض بطلان العلم القديمة لو كانت تصورات ولتصديقات لكنا بدئية ونظرية ايضا لكون التصور والتصديق مختصين بالبدئى والنظرى
 مع ان كونها بدئية ونظرية باطل كما سياتى والى هذا اشار الشايع بقوله نظر الى اختصاص التصور والتصديق بالبدئى والنظرى الجواب
 عما من قبل من تجزئتها تصانف العلوم القديمة بالبدئية فهو منع بطلان اللازم واما من قبل من لا يجوز تصانفها بالبدئية ايضا فهو منع خصص
 التصور والتصديق بالبدئى والنظرى اذ لا دليل عليه فيجران يوجد تصور وتصديق لا يكونان تصنيفين بالبدئية والنظرية **قوله** واحق
 لاشبهة في ان علوم المجردات بغير ذاتها وصفاتها ليس علما حضوريا ونظم اعنى من لا يجوز كون العلوم القديمة تصورات و
 تصديقات مع القول بكونها حصولية يساعدا على ذلك ولما كانت تلك العلوم حصولية فنقول مخالفة العلوم حصولية الحوادث لكانت للعلوم
 الحسية القديمة ما ان يكون فضل لما بدئية حتى يكون العلم القديم المتعلق بما بدئية الانسان مثلا مخالفا بالحقيقة للعلم الحوادث المتعلق بما بدئية الانسان ما كان
 بالبدئية الشخصية لا بالما بدئية الاول باطل ما ولا فلان قدم العلوم ودفعا تابعا لموضوعه على العلم فان كان موضوعه بحيث لا يتقيد به علمك العلم
 قدما وكان بحيث علمك يكون سبوقا باجل كان العلم حادثا فالقدم والحدوث انما يتوقف بهما العلم من قبل نسبة الى موضوعه وان نسبة

الى الموضوع وان كانت مقبولة ليهوية العرض لكنها ليست مقبولة لما بهية فيكون القدم والحادث من عواين هوية العلم فلم يستلزم اختلاف
 العلم بالقدم والحادث اختلافا بالما بهية اذ اختلاف الهويات لا يستلزم اختلاف الماهية واما نيا فلان العلم المحصولي باعتبار بعلى الصورة
 الحاصلة المتحددة مع المعلوم كما هو المشهور وعن حاله سانية للمعلوم فعلى الاول يكون العلم القديم المتعلق بمعلوم والعلم الحادث المتعلق
 بذلك المعلوم متحدان بالحقبة فاما يكون بينهما مخالفة بالما بهية وعلى الثاني يكون حقيقة العلم مشتركة بين العلم القديم والحادث واما
 يكون التحالف بينهما بالهويات الشخصية اذ لم يذمب ذهاب من الذين يرون العلم القديمة حصولية الى ان العلم المحصولي الحادث حقيقة شتت
 للعلم المحصولي القديم كيف وقد نص لمحقق الطوسي في شرح الاشارات على ان العلوم متميزة فلا يساغ لان يكون العلوم الحصولية القديمة
 مسانية بالحقبة للعلوم الحصولية الحادثة واذ بطل الشق الاول تعين الثاني وهو ان يكون التحالف بينهما بالهويات الشخصية فيجب ان
 يكون العلوم القديمة اية تصورات ولتصديقات والاولم اختلاف المتعلق باختلاف العوارض فمن احب ان لا يطلق عليها لفظ
 التصور والتصديق فليفعل لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ ووجه آخر هو انه لا شك في ان صور الاشارة مرتبة في العقول المجردة
 كما سيأتي انفا وارتسام صور الاشارة في المجردة يستلزم ان يكون تلك الاشارة معلومة لعل حاصلها وذلك العلم المحصولي اما اذا كان جهة
 ما وليس كذلك فيكون علوم العقول تصورات ولتصديقات فان توهم ان الحادث معتبر في التصور والتصديق قلنا الحادث عارض
 للتصور والتصديق والعارض غير اخذ في حقيقة معروضه فالحادث لا يمكن ان يؤخذ في حقيقة التصور والتصديق واذ لم يؤخذ الحادث
 في حقيقة التصور والتصديق كانت العلوم القديمة اية تصورات ولتصديقات فظهر انه لا يساغ ان ينكر كون العلوم القديمة تصورات ولتصديقات
 وقضاري امر من ينكر ذلك ان يحذر اطلاق لفظ التصور والتصديق عليها لان محقق حقيقة تباينها ثم ان بعض الاشكالين مشبهة في البيان
 الذي ذكرناه هي ان البيان موقوف على كون علم المجردة بغير ذواتها وصفاتها حصولية وهو ممنوع لم لا يجوز ان تكون تلك العلوم حضورية
 كما ذهب اليه شيخ الاشراق وما ذكره الشارح في بيان كونها حصولية من ان الحائزات باسرها معلولة للواجب سبحانه لانه هو جامعها و
 المجزئات ومائل مختصة لاجلها و الحضور انما يكون عند الجاهل غير من الانا لا نسلم ان الحضور انما يكون عند الجاهل علم لا يجوز ان يكون الحضور
 عند الوسائط اية هذا حاصل المشبهة وهذه المشبهة ان سلمت فليس تسليمها بقاء لما هو غرضنا في هذا المقام اما اول فلاله اننا ان يقال ان يكون
 العلوم القديمة حصولية ولا يقال بذلك فعلى الاول ثبت ما ادعيه من كون العلوم الحصولية القديمة تصورات ولتصديقات بما ذكرنا
 من البيان وعلى الثاني يختصر العلم الحصولي في العلم الحصولي الحادث فيرتفع اختلاف من البين اذ الخلاف انما هو اذا كانت العلوم
 الحصولية قديمة اية لا نزاع في ان العلوم الحضورية ليست بتصورات ولا تصديقات وعلى هذا التقدير لما اختصر الحصولي في الحادث
 اختصر التصور والتصديق اية في الحادث لكن لا لان الحادث في العقول والتصور والتصديق بل لان التصور والتصديق لا يكونان الا
 حصوليين والحصولي على هذا التقدير ليس الا حائزا واما نيا فلانه ان قيل بان الحائزات حاضرة بلا توسط الصور عند المجزئات التي

هي وساطتي صدورها كما هو مبني على شيخ الاشراق فلا يلزم منه انتفاء العلوم المحسولية المقدمة لان العقل العاشر لا يتقدم فيصور العقل
 التي هي مقدمة عليه لئلا يتقدم العقل العاشر على ما هو مبني عليه من ساطة فيكون علمه با حصوله قديرا لا حصولا
 وكذا علم العقل العاشر بالافلاك لان الافلاك ايضا ليست عينية ولا نقالة لا صادرة عن اجاعل عزه ومجده بوساطة اذ العقل العاشر ليس
 واسطة في صدورها عن الراجب سبحانه عندهم فيكون هذه العلوم المحسولية المقدمة تصورات تصديقات بالبيان الذي ذكرناه واما اثبات
 فلان الحكم لا يمكن ان يكون علم المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حصوليا كما اثبتنا انما سبق فظهر ان المشبهة المذكورة غير قادرة في المقصود
 قوله فان مناط العالوية والمعلومية الظاهرة ان اراد ان مناط العالوية والمعلومية في العلم الحسوري وجود شيء للمعلوم للعالم بان يكون
 المعلوم نفس العالم ونقالة او معلولاه وانظر الدقيق ليقضي بان مراده ان مناط العالوية والمعلومية بالذات هو وجود الشيء للمعلوم للعالم بان
 يكون نفسه او نقالة او معلولاه والاشياء التي ليست لنفس العالم ولا نقالة ولا معلولة لا تتعلق بها العلم بالذات بل انما يتعلق بها العلم
 بتوسطه على ما يستحق الشايع من ان المعلوم بالذات معلوم العلم الحسوري فانه يتعلق به العلم بالواسطة بخلاف معلوم الحصول على ما
 كان المتبادر عند الاطلاق للمعلومية بالذات اطلعنا **قوله** الجائزات من العوالم الى السواقل لما كان انتفاء العينية ونسبة ظاهرة
 وكانت الجائزات معلومة للمجردات لانها وساطتي صدورها عن اجاعل الحق عزه ومجده عندهم لم يتجس الى بيان انتفاء حضور الجائزات عند
 الاجاعل العينية ونسبة واما بين انتفاء حضورها على اجل المعلومية لانه لا يتحقق الى الوهم انما حاضرة عند بانها معلولة لها فيحقق ان الجائزات
 انما هي معلولة بالحقبة الواجب جل شانها وانما المجردات وساطة وروابطها ليست علما جاعلة واثي انما يكون حاصرا عند جاعله
 لا عند سائر العلم لا يوجب على ذي تفصيل ان كلام الشايع في هذا المقام مع طول ليس تحت كثير طائل اما اوله لانه بعد ادبيات ان العلوم
 المحسولية القديمة تصورات وتصديقات واثبات كونها حصولية غير محمودة انفسهم لا يكره فقد ترك العينية واشتغل بالالعينية واما ثانيا
 فلان عدم حضور الاشياء عند العقل التي هي وساطتي صدورها عن جاعلها الحق ممنوع لم يقيم عليه بعد دليل ومن ادعى فعلية البيان
 فلا يثبت كون تلك العلوم حصولية اية على انه لا حاجة في هذا المقام الى اثباته واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير تسليمه انما يدل على ان علوم
 المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها ليست حصولية لا على انها حصولية ومشتان بينهما فان اثبات كون علومها حصولية موقوف على اثبات
 ان المجردات عالمة بما سوى ذاتها وصفاتها ولم يتعرض الشرح لاثبات ذلك ونفي كون علومها حصولية لا يتوقف على هذا اذا السالبة
 لا يستلزم وجود الموضوع وقوله ان كانت بصور ما مرسته الى آخره وادعا ما قام عليه دليله واما رابعا فلان تفرج قوله شانها بالنسبة
 الى الكواكب على ما قبله غير متقيم اذ لم يبين فيما قبله ان علم المجردات يكون تصورا وتصديقاتا حتى يفسخ عليه ان شانها بالنسبة الى
 الكواكب الحفظ فقط وبالنسبة الى العوالم والحفظ والتصديق جميعا وغاية التوجيه ان يقال انه نفى اولا كون علوم المجردات بما سوى
 ذاتها وصفاتها حصولية بمقدرات سلمه عند الشايعين الذين على اصولهم ينشئ الكلام هي ان حضور شيء عنده شيء انما يكون باحد ثلاثة

انحرار وان انحصور بالوسط الصورة انما يكون عند الجاعل وانه لا جاعل سوى المبدئ الحق جل مجده ثم بين ان الجائزات من المجررات
 والمعتولات مخفونة ومرتمة بصوريات المجررات بافاعة المبدئ الاول جلشانه وذلك لكون المجررات وسائط في صدور باعنه سبحانه
 لكنه ملوث بتسليط ارتسام صور الجائزات فيها كونه وسائط في صدور باعنا واعلى شمسته والكفار باياري ذلك في قوله كونه
 وسائط لا يوجب الى اخره فثبت بما ذكر ان المجررات عالمة بالجائزات موجودة متعولاتها متعولاتها وان الكواذب الصواق
 كلها مرتمة ومخفونة فيها وان المجررات عالمة بالكواذب والصواق بارتسام صورها فيها لما كان الذهن سليم فكيف بان عليها بالكلية
 والصواق لا يمكن ان يكون على نحو واحد تحقيقا للفرق بين الصواق والكواذب وكان هذا بهيول لا يحتاج الى بيان طوى هذه نقطة
 ففسر على ما ذكره ان شأنها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزال والتصوير بالنسبة الى الصواق
 الحفظ والتصديق جميعا فثبت ان علوم المجررات تكون قصورات وتقصيرات وانما في كون علم المجررات بما سوى ذاتها و
 صفاتها ضرورة بالذيل مع ان انهم كان مساعدا عليه لئلا يكون لبيان خارج عن طبيعة الحكمة خلاصة كلامه ان علوم
 المجررات بما سوى ذاتها وصفاتها حصولية وانها عالمة بالكواذب والصواق جميعا علما حصوليا وليس عليها بها على نحو واحد
 فلا بد ان يكون عليها بالكواذب على سبيل التصور والصواق على سبيل التصديق تحقيقا للفرق بينهما فقم قوله ان كانت بصوريات
 صور الجائزات بما سوى المجررات وصفاتها مرتمة في المجررات ومخفونة فيها يدل على ذلك ان المجررات وسائط في صفاتها
 على المبدئ الاول حل ذكره ولا يتصور كون الجسم واسطة في صدور شي من دون ان يعلم المجرر ذلك الشيء فيجب ان يكون المجررات
 عالمة بالاشياء التي هي وسائط في صدور تلك الاشياء ولا يمكن ان يكون عليها بصورها لان مقتضى مناط العلم المحصور هي هناك
 وهو احد ثلثة امور من كون المعلوم نفس العالم ونقله او معلولا فلا بد من ارتسام صور تلك الاشياء فيها وهو المدعى ومما يدل
 على ارتسام صور المعتولات في المجررات ان النفس مدركة للكليات بواسطة القوة العقلية كما انها مدركة للجزئيات بواسطة القوة
 الوحيية وكما تدبر النفس عن الجزئيات كذلك تدبر هي عن الكليات والذهول عبارة عن زوال المدرك عن المدركة مع بقائه
 في الخزانة فيجب ان يكون للكليات خزانة يكون هي فيها عند زوال النفس عنها وزوالها عن المدركة ولا يمكن ان يكون خزانها
 هي المحافظة لانها قوة جسمانية فلا يرتسم فيها الكليات فيكون لها خزانة اخرى يرتسم فيها صور الكليات وهي العقول الفاعلة فلا بد من
 ارتسام الصور الكلية فيها وايضا انسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا والنفس قد غشي الكليات فيجب
 من ارتسام الكليات في الخزانة والا حتى يصح زوالها عنها عند النسيان فثبت بهذا ان الكليات باجمعها من المفردات والعقود و
 الصواق والكواذب مرتمة ومخفونة في المجررات ومبهاشي يجب التنبيه عليه هو ان الفرق بين الذهول والنسيان ليس هو
 ان للذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقاءها في الخزانة وان النسيان عبارة عن زوالها عن المدركة والخزانة

جميعا كما يذهب تفسيرها الذي ذكرنا مما شاع مع القوم اما اول افلاحة لو كان معنى النسيان زوال الصورة عن المدركة واخراته جميعا امتنع طريق
 النسيان على شئ من الكليات اذ طريق النسيان بالمعنى المذكور على شئ منها انما يكون اذ ازال ذلك الكلي المفروض طريق النسيان عليه
 عن الاذهان العالية لانها الخسة لانه فكليات عندهم وزوال صورة ما عنها باطل عندهم اذ هي مع ما فيها ابدية واما ثانيا فانه لو كان
 الذبول النسيان ما ذكر لزم اختلال الغيظيين اذ قد يطر على بعض المعقولات ذبول بالقياس الى نفس ونسيان بالقياس الى
 اخرى فيلزم بقدر ذلك المعقول في اخذ ثبوت حقيقة المعنى الذبول وزوال عنها حقيقة المعنى النسيان فالحق ان معنى الذبول هو زوال
 الصورة عن المدركة مع بقا النسبة بين المدركة وبين الصورة المذبول عنها بحيث تاخذ الصورة عن الخزانة متى شارفت ونسيان
 زوال الصورة عن المدركة مع زوال النسبة ايضا فيحتاج في اخذ الصورة المنسية الى كسب جديد بخلاف الصورة المذبولة عنها
 اذ لا يحتاج المدركة في اخذها الا الى الثبات في احوالها المطابق لاصولهم واثبت انهما ان استعدا نفس التحصيل الصور ابتداء تختلف شدة
 وضعف اقربا وبعد ذلك استعدادها لتفصيل الصور ثانيا تختلف بالشدّة والضعف والقرب والبعد فالذبول عبارة عن زوال الصورة
 عن المدركة مع كون النفس متعدة لتفصيلها استعدادا اقربيا لاستحضارها بساويها القرينة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن
 المدركة مع عدم الاستعداد اقرب لتفصيلها فطريقان الذبول والنسيان على المعقولات ليس دليلا على اختزانها في المجردات اذ لا يجب
 ان يكون لما يطر عليه الذبول والنسيان خزانة فضلا عن ان يكون هي الجواهر المجردة لم يعم بعد دليل شاف على وجود المجردات
 فضلا عن اختزان المعقولات فيها فانهم قوله شانها بالنسبة الى الكواذب قد ظهر ان الصور المعقولة من ماسوى المجردات من الممكنات
 مرتبطة في المجردات وان الكواذب والصواب سواسية في الارتسام فيها لان المجردات مكانها وسائط في افاضة الصواب والكذب
 هي وسائط في افاضة الكواذب والوسائط اذا كانت مجردة لا بد ان تكون عالمة بما هي وسائط في صدوره عن الجاهل بارتسام صورته فيها
 ولان الذبول والنسيان كما يطران على الصواب والكذب كذلك يطران على الكواذب الكلية فلا بد من خزانة للكواذب الكلية لتحيل
 ان يكون خزانة انتباهي الخيال الذي هو خزانة المحسوسات او حافظة التي هي خزانة للعاني التجريمية الموهومة لا تتنازع ارتسام الكليات
 في القوى الحسية فيكون خزانة الكواذب الكلية اليعنى العقول المجردة للصواب والكذب الكلية سواسية في ارتسام
 فيها ولا يتصل السليم حاكم بان ارتسام صورة في المجرد لا يتصل من دون ان يعلم المجرد ما ارتسم فيه فالعقول عالمة بما ارتسم فيها من الصواب
 والكواذب والبراهنة قاضية بان علمها بها لا يكون على نحو واحد فلا بد ان يكون شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان
 دون التصديق بها وبالنسبة الى الصواب الحفظ والتصديق معا فيكون علم العقول الفعالة بالكواذب علما تقصوريا فقط وبالصواب
 علما تصديقييا ايضا والحق ان تيممهم قوله شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام الحفظ على سبيل الاختزان ان شانها بالنسبة الى الكواذب الارتسام
 من ان تعلمها بحلا لا علما تقصوريا ولا علما تصديقا كايستل الى بعض اذهان انفاضة ولا يتصل الارتسام بصورت من علمها بما ارتسم فيها بل

المراد ان شأنها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والصور دون التصديق بها غاية التحقيق على طبق اصولهم وهو ما افاد الحق
 الدواني قدس سره في حاشية على شرح التجرية وقد ادفع به الاشكال حاصله انهم يستدلون على كون العقل الفعال خزانة للصواب
 الكلية بطريقان الذبول والسيان عليهما ويطرأ بهما يستدعي ان يكون خزانة كما هو لا يمكن ان يكون خزانة الا العقل المجرد
 هذا بعض في الكواذب الكلية فيجب ارتسامها في العقل الفعال مع ان القول الفعالة مقدسة عن شرور الكذب به الا ان دفع
 ان غاية المزمع من هذا البيان ارتسام الكواذب الكلية في العقل الفعالة على سبيل الاختزان ولا صغير فيه انما الصغير
 في تصديق القول الفعالة بالكواذب وهو غير لازم فالحال ليس بل لازم واللازم ليس بحال وما اورده الصدر المعاصر للتحقق
 الدواني من ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات
 صادقة كانت او كاذبة لو اترسنت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم يكن التصديقات حاصلة فيه لم يكن خزانة لها ولا به
 في التصديق من مصدق فيجب على تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواذب ان يكون مصدقا لها في غاية السقوط اما لو افادنا
 لا معنى للخزانة الاخرية المعلومات اذ انتقال العلم عن المدركة الى الخزانة يستحيل كون العلم عرضا في المدركة فلا معنى لكون العقل
 الفعال خزانة للتصديق الا كونه خزانة لنفس المصدق به وكون الخزانة مصدقا بما هي خزانة له غير ضروري ولا مبرهن عليه
 كيف واخره لا يجب ان يكون مدركا لما هي خزانة له كما هي فظة التي هي خزانة له وهومات وليست مدركة لها وانحياز
 الذي هو خزانة للحوسات وليس مدكا لها واما ثانيا فلانه لو فرض وسلم ان الخزانة خزانة للعلم فليس معنى كونها خزانة للعلم الا ان
 العلم حاصل فيها حصولا ظليا فلا يلزم من كون العقل الفعال خزانة للتصديق الا ان يكون التصديق حاصلا حصولا ظليا و
 لا يلزم من حصول التصديق له حصولا ظليا كونه مصدقا حصولا حصولا ظليا لا يستلزم صدق المشتق ولا يجب ان يكون
 في الخزانة حصولا على لما هي خزانة له وما قيل من ان الذبول ليطر على التصديق الذي هو علم وتصديق بشي فلا به
 من حصوله في العقل الفعال فيجب ان يكون مصدقا على هذا الوجه ساقط لان حصول التصديق الذي هو علم وتصديق بشي
 في العقل الفعال حصولا ظليا لا يستلزم ان يكون العقل الفعال مصدقا كما لا يخفى اما توهم بعض معترضين على المحقق الذي
 من ان الكواذب مرتبته في النفس بما هي مصدقة بها فيجب ان تكون مرتبته في العقل الفعال اليها بما هي مصدقة بها ولا
 لم يكن بين الخزانة وبين ما هي خزانة له مطابقة نفعية غاية السخافة اذ عرفت انه لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة
 فضلا عن ان يجب كون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم بها غاية التحقيق في هذا المقام ومن العجائب ان صاحب
 الافق المبين لما لم يجد بدا من القول بارتسام الكواذب في العقل الفعال ولم يكن له سبيل الى القول بان علم العقل الفعال
 بالصواب والكواذب على نحو واحد ولم يرخصه عقلة الذي هو وبه يجوز كون علمه تصورا وتصديقا جريا منه في انجاء الاباطيل

على عادة قال في قساة التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا تبطل الاعمال من العقل في لوح الذكاء
ام في متن الخارج والصواب في مرتبة في العقل الفعالي بما هي متحققة في حد نفسها والكواذب بسور استعداد النفس استحق تطعها بها و
بوزن القليلتين بديك الاعتبارين ولا محذور اصلها ثم قال فاما قول بعض متشقة المقلدين ان شان العقل الفعالي في اختزان
المقتولات مع الصواب في الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اى الحفظ على سبيل التصور دون
الاذعان لبرائة عن الشهور والاسوار التي هي من تواج المادة فليس على سنن التحصيل ليس من المتقرر في مقوله ان التصو
والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي المستبعد في الفطرة الثانية فاما ان العلوم الحضورية كعلم النفس العاقلة بناتها المتأخرة
والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذواتها الغير المنسجمة عنها بسبب الوجود العيني في
الفطرة الاولى في غير داخلية في المقسم انتهى ويلوح على هذا الكلام من آثار الخطب والطفيلان ما ينبغي عن البيان لانه قد اعترف
بان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه فالقضايا الصواب في المرتبة في العقل الفعالي بما هي متحققة في حد
انفسها متضمنة بالمطابقة لنفس الامر بالمعنى المذكور فاما ان يكون العقل الفعالي عالما بكونها مطابقة لنفس الامر او عالما بكونها غير
مطابقة لنفس الامر غير عالما بالمرين والاخير ان باطلان اذ العلم بعدم المطابقة جهل مركب وعدم العلم بالمطابقة وعدمها جهل بسيط
وتجزي شيء منها على العقل العالي جهل فقيين الاول فيكون العقل الفعالي مصداقا للصواب وكذا القضايا الكاذبة لم تسم في
العقل الفعالي لا يمكن ان تكون مطابقة لنفس الامر في غير مطابقة لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعالي عالما بكونها مطابقة
او عالما بعدم تطابقها وعدم مطابقتها فقيين ان يكون عالما بانها غير مطابقة لنفس الامر فيكون كذا بالها ومصداقا لقضاياها كذا
احد النقيضين يستلزم التصديق بالآخر بدونه فيكون علومه تصورات ولتصديقات فالقول بان الصواب في مرتبة في العقل
الفعال بما هي متحققة في انفسها والكواذب بسور استعداد النفس استحق تطعها بها ان كان معناه ان الصواب في مرتبة في العقل
الفعال على وجه تصديقه بها والكواذب مرتبة فيه على سبيل الاختزان والحفظ على سبيل التصور فقط دون التصديق فذلك انما هو من
بركات بعض متشقة المقلدين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل ليعلى نقيع غراب وطين ذباب فكلهم انه قد اخذ اصل الكلام من
الحق الدواني لكنه لم يشكر نعمته واسقط لفظ التصور والتصديق مع بقا معناه من اللفظ وزاد في طبعه السخافة فتمت حيث جرت طبع
العقل الفعالي بالكواذب لاجل سور استعداد النفس مع منهم جازا لفعال العالي بالسافل ما هو اول قاروه كسرت في الاسلام وما ذكره
بالا طاب التطويل من ان كلام الحق ليس على سنن التحصيل فما شبه بطين بعوضه في اذن البطل اذ قد سبق ان التحقيق هو انقسام
مطلقا قد يما كان او حادثا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فقصد اى امره ان يحجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على الحصولي
القديم لان نفي تقيدهما هناك وليست شري ما ذا يدوم هذا المعجب بنفسه بالتصور والتصديق حيث نفي انقسام العلم الحصولي القديم لهما

وما حقيقة العلم عنده والظاهر من كلامه على ما سياتي اننا نشاهد تعالى انه ليقين ان العلم هو الوجود الالطباعي الذي معني للصورة فاما كان التصور
 والتصديق فليكن من العلم معني الوجود الالطباعي فالوجود مطلقا حقيقة مصدرة واحدة وافرادا حصية باعترافة فيكون الوجود الالطباعي
 للصورة في الازمان العالية ايضاً منقسماً الى التصور والتصديق لانه متحد بالنوع مع الوجود الالطباعي للصورة في الازمان السافلة الذي
 ينقسم الى التصور والتصديق وانما كان قسمين من الصورة فيجب ان يكون الصور المرتبة في العقول العالية ايضاً تصورات وتصديقات
 لان الصورة الحاصلة من شئ في ذهن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشئ في ذهن عال حصول الاشياء
 بانفسها في الازمان جميعاً كما يراه بذلك القائل والامر الآخر لا يظن من كلامه **قوله** بل لا يبعد قد كان فيما سبق اعترافه بان تمام الكوآب
 الكلية في العقل الفعال وفي هذا القول انكار له فلهذا لقي في بيان حرف الشرقي وبهذا القول مما تحثمة بعض الاذكياء من المتأخرين بعد
 ما ذكر الاشكال القائل بان النسيان والذهول قد يريان على الكوآب فيعلم ارتها في العقل الفعال والبطل ما جاب به
 عنه المحقق الدواني من انه لا يضير في ارتسام الكوآب في العقل الفعال على سبيل الحفظ والتصور دون التصديق اولاً لانه خلاف
 ما عليه الجمهور من ان صور والقيمة الى التصور والتصديق بل حصولي الحادث دون القديم وثانياً بان الحاصل في الحركة هي الكوآب
 بما هي مصدقة بها فلو كانت الكوآب مرتبة في العقل الفعال بما هي متصورة لزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزنة له
 ثالثاً بان الكلام انما هو في طريقان الذهول والنسيان على التصديق الكوآب بما هو تصديق بها فيعلم تحقق التصديق الكوآب في
 العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من عند نفسه بان الكوآب ناير كها العقل المشوب بالوهم فيمن من المبررات فيكون خزنتها هي الحافظة
 التي هي خزنة الموجودات العقل الفعال لا يذنب عليك ما في كلامه من العناد اما اولاً فلان ما اورده من الوجهة الثلاثة على تحقيق الحق
 الذي اني سيجف هذا كما بينا في الدرس السابق واما ثانياً فلان ايرادته الثلاثة لازمة عليه ايضاً الثالث فلان يعلم على ما ذكره على تقدير صحة
 ما ذكر في الايراد الثالث ان يكون الحافظة مصدقة للكوآب لان التصديق الكوآب باطر عليه لذهول النسيان فيعلم تحقق التصديق
 الكوآب في الحافظة واللازم باطل اتفاقاً والحافظة ليست مدركة فضلاً عن ان تكون مصدقة كما زعم فان زعمه لا يلزم من حصول
 التصديق الكوآب في الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصوله فيها حصول على وهو لا يوجب الانصاف قلنا فكله الا يلزم من حصول تصديق
 الكوآب في العقل الفعال كونه مصدقاً بها وهو المحذور واما ثانياً في فلان الكوآب حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها وفي الحافظة لا سيما
 مصدقة بها والتصديق ليس من شأن الحافظة فيعلم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزنة له اما الاول فلان هذا القائل محرف
 بان خزنة الصواب الكلية هي العقل الفعال فاذا كانت الصواب الكلية حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها فاما ان تكون
 حاصلة في العقل الفعال ايضاً بما هي مصدقة بها فيعلم كون العقل الفعال مصدقاً وعلمه تصديقاً او تكون حاصلة في العقل الفعال
 لا بما هي مصدقة بها فيعلم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزنة له وهو مما يحيله هذا القائل فلا سبيل لالي انكار كون

كون العقل الفعال مصدقا بالصواب وكون علمه تصديقا وايضا اذ اطر الذبول السنيان على تصديق الصواب فيلزم تحقق
 تصديق الصواب في العقل الفعال كما نعلم فلا محيص له من كون علم العقل الفعال تصديقا واذكره في الجواب خراف محض ستقف
 عليه اشار الله تعالى قوله فقدر قال في الحاشية اشارة الى مناقشة ظاهرة لان الحافظة خزائنه لما يدركه الوهم وبهي المعاني
 الجزئية وليس خزائنه لما يدركه العقل الصريف بامعونة الوهم اعني الامور الكلية والخبرات المجردة والكمالات القوية الوهمية ^{تلفظ}
 فيها بنوع من المداخلة والفرق بين المغالط وبين مدركات الوهم انهم لم ينسب تتبع كتب القوم والذبول قد يعرض في القضايا
 الكلية انما فيلزم ارتباطها في المبادئ العالية انتهى والحاصل ان الحافظة انما هي خزائنه للمعاني الجزئية التي يدركها ^{النفس}
 بواسطة الوهم للمعاني الكلية التي يدركها النفس لا بواسطة قوة جمانية وان كان يغلط فيها الوهم فالكاذب الكلية انما يدركها
 النفس لا بواسطة قوة جمانية غاية الامر ان الوهم يغلط العقل فيصدق بالكاذب لان الكاذب الكلية يدركها العقل بواسطة
 الوهم مشتتا بين ما يدركه العقل بواسطة الوهم وبين ما يدركه لا بواسطة وان كان الوهم يشارك سببا للتفريط في ادراكه قوله لان
 الحافظة خزائنه لما يدركه الوهم معناه ان الحافظة خزائنه لما يدركه العقل بواسطة الوهم وكذا قوله وبين مدركات الوهم اراقب
 بمدركات الوهم مدركات العقل بواسطة الوهم فاستناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في الادراك فقط ما
 اوردوه بعض شراح من ان المدرك ليس الا النفس الوهم والحس يشترك في الادراك فعني كون الحافظة وانخيل خزائنه لمدركات
 الوهم والحس يشترك بينهما فخراتان لما يدركه النفس مخونتهما والكاذب لما كانت مدركة بمعونة الوهم كانت الحافظة خزائنه لها انتهى ^{بسط}
 ان الكاذب الكلية ليست مدركة بمعونة الوهم انما المدرك بمعونة الوهم المعاني الجزئية نعم الوهم مغلط للعقل في التصديق بالكاذب الكلية
 فلما يكون الحافظة خزائنه لها ثم لا يخفى ان ادراك الكاذب الكلية على نحوين الاول الاذعان بها الثاني تصور با الوهم انما المدخل له في
 النحو الاول من ادراكها فانه يغلط العقل فيصدق بالكاذب لا بدخل للوهم في النحو الثاني والذبول السنيان قد يطريان على
 الكاذب الكلية المتصورة فيجب لقول ارتباطها في العقل الفعال ولا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ لا بدخل في تصور الكاذب
 الكلية للوهم ^{سلفا} فاعني ما افاده المحقق الدواني قوله سوار كان نفس المعلوم يعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العلم على قسمين
 الاول العلم المحصولي والثاني العلم المحضوري وقالوا ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية فهو العلم المحضوري وان كان غير با فهو
 العلم المحصولي فعلم من هذا العلم المحضوري عين المعلوم واما واعتبارا فانه لو كان مرادهم بكونه عين الصورة الخارجية كونه عين حقيقة
 ولو كان غير اعتبارا لعم الصعوبة بنية وبين المحصولي فانه ايضا عين الصورة الخارجية حقيقة وغير باعتبارها وقد اشار الشارح
 الى ذلك حيث بقوله لا غير ولو بالاعتبار الى ان المراد في المحضوري بكونه نفس المعلوم ان نفس المعلوم بالاعتبار اصلا الجزئية
 متعاقبة التغير بالاعتبار المذكور في الشق الثاني وتحقيق ذلك ان العلم المحضوري انما يكون بمحضور نفس المعلوم عند العالم

اى بعد غيبته عنه والحاضر به نفس الذات الموجودة في الواقع لا الذات الماخوذة مع حيثية اية حيثية كانت فان الذات الماخوذة مع
 الحيثية انما تحضر عند المدرك اذا اخطبها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها في تلك الملاحظة ارتسام وحصول ذهني في المدرك
 لا حضور عنه بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حضورا بلست اقول الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري فان ذلك غير
 ظاهر بل ان لا حضور للذات الماخوذة مع الحيثية بلا توسط الصورة عند المدرك فالمعلوم هو نفس تلك الذات وهي العلم فانه مبدء
 انكشافها عند المدرك بلا مغايرة بينها وبين انتشار انكشافها اصلا فالعقل والمعقول العقل في علم الشيء بنفسه احد محض اى ما هو
 مصداق للعقل هو بعينه مصداق للمعقول والمعقول من دون تغاير في المصداق اصلا والكان مفاهيم العقل والعقل
 والمعقول تغايرة واما المصداق فهو واحد واعم المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان بينها تغاير بالاعتبار في جواب ايراد
 الاما على الحكماء العقل اثنان اذ كان نفسا متاعلى يقولون فلما بعلمنا بذاتنا اعمينا بعلمنا بذاتنا فيكون عيننا وعلما جليا الى مالاتينا هي الاخر
 علمنا بذاتنا فلا يكون علمنا بذاتنا نفسا متاعلى واما حصول الشيء للشيء فيقولون كإضافة الشيء الى شيء ايجاز الشيء للشيء وذلك لفظي لا حقيقي
 فاجاب عن الاول بان علمنا بذاتنا مجردا عن الذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تقطع باو
 المقابلة وعن الثاني بان تغاير الاعتبارات كاف في الحصول الاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكتاب في الايجاد
 لا ليعقني تقدم الموجد على الموجد بالذات انتهى حتى غاية السقوط للماء فاستان ان لا تغاير بين العقل والمعقول العقل بحسب المصداق و
 الاما يمكن العلم حضورا واما ايراد الامام فليس بشيء اما الاول فخلالة ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بالمصداق علمنا بذاتنا فهو نفس اثنان بلا تغاير
 اصلا فليس هناك تعدد فضلا عن التسلسل وان اريد بعلمنا بفهم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا وتاليج اعتبارنا فاذا انضما عن الاعتبار لقطع
 واما الثاني فلان حصول شيء لشيء في علمنا بذاتنا انما هو بمعنى عدم غيبته وذاتنا عن نفسها وعدم غيبته عن نفسها ليس ضافة بين شيئين
 حتى يستدعي التغاير ويمكن ارجاع كلام المحقق الى ما ذكرنا بان يقال انه لا يريد ان بين مصداق العقل مصداق العقل تغاير بل
 يرى ان في مرتبة المصداق وحدة مستقلة يمكن بعد تحقق العلم تحقيق اعتبارات متغايرة وايراد الامام انما كان يريد بتحقيق الاعتبار المتغايرة
 ان في مرتبة المصداق وحدة فليس هناك اضافة ولا تعدد فاجاب عنه بان تغاير الاعتبار لا ينافي اتحاد العقل والمعقول بحسب المصداق
 ونداء ما حققناه واثبتهم بعض اشرار من ان النفس استعدادين باحد هما صارت عاقلة وبالآخر صارت معقولة مصداق العقل غير مصداق
 المعقول في غاية السخافة اذا انفس لا تنظر في كونها عاقلة لنفسها بعد وجودها الى كسب صفة بقاءها بتصرف بالعاقلة ولا في كونها
 معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها بتصرف بالمعقولة حتى يكون فيها استعدادان استعداد وجود تلك الصفة فيها و
 استعداد لتعلق تلك الصفة بها بل هي بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة فليس هناك استعدادان باحد هما صارت عاقلة و
 بالثاني معقولة كما لا يخفى بذات تحقيق الكلام في هذا المقام على مذاق الفلاسفة واما التحقيق الذي اعتمد عليه فهو ان مصداق

العاقل في علم النفس المجردات بانفسها مغايرة لمصدق المقول العلم هناك ليس نفس المعلوم بل بصفة انضمامية مغايرة للمعلوم
والعالم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بدانش فمصدق العالم هي النفس شلا من حيث قيام تلك الصفة بها ومصدق المعلوم
هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكسر اذا عالجت النفس في انتهائها من حيث قيام صفة المعالجة بها
ومصدق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها والحاصل ان العلم صفة واحدة بالتحقيقة يعبر عنها بدانش يختلف
باختلاف متعلقاتها فاذا كان متعلقها امر اغائب عن العالم كان متعلقها بوسط صورته الحاضرة منه عند العالم بمعنى ان
صفة العلم تتعلق بصورته اولاً وبالذات وبثانيها وبالعرض فيسمى العلم حصولاً بالقياس الى ذلك الامر ذي الصورة
لانه بالقياس اليه بواسطة حصول الصورة وان كان متعلقها امر اغائب عن العالم كنفس ذاته وصفاته والصور الحاصلة
فيه كان متعلقها بالذات لا بواسطة صورة فيسمى العلم حضورياً لانه ليس بواسطة حصول صورة فالفرق بين العلم
الحضورى وبين العلم الحصولى انما يجب حضور المعلوم بوسط صورة وعدمه والدليل على ذلك ان العلم بالمعنى المصدرى
الذى يجب عنه بدانش منتزع عن العالم بالعلم الحضورى كما انه منتزع عن العالم بالحصولى والكاره مكابرة لا لصفة
اليها والمعنى المصدرى عبارة عن المحدث من حيث تلبسه بالفاعل اما بان يكون التلبس بالفاعل جزئ منه او خارجاً
عنه فلو ظاهمه على اختلاف الرأى فكونه مشتركاً بين العلم الحضورى والعلم الحضورى دليل على ان بينهما معنى مشتركاً هو الحقيقة
المعبر عنها بدانش وهو المحدث الذى اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدرى فاعلم حقيقة
هي تلك الحقيقة المشتركة التى نسبت الى المعنى المصدرى اليها نسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية الى الحيوان فاشتركا
دليل على اشتراك فشار انتراعه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان اما الفلاسفة
القائلون بان العلم الحضورى نفس المعلوم بلا تغاير اصلا فستندهم لمران ذكرهما الشيخ الاول ان مناط العلم وجود المجرد
عند المجس ففرض الذات المجردة الحاضرة هي مجرد الانكشاف نفسها ففى العلم اذا علم هو مجرد الانكشاف وهذا انما يتم وسلم
ان النفس وجود المجرد عند المجرد هو مناط العلم و ذلك بمنع وجود المجرد الحاضر عند المجرد وانما ينكشف عند المجرد لقيام صفة العلم
المعبر عنها بدانش بذلك المجرد والثانى ان الصورة انما يكون مجرد الانكشاف ذي الصورة لانها واسطة في حضور ذي
الصورة عند المدرك فاذا كان الشئ بنفسه حاضراً عند المدرك فلا حاجة الى انكشافه عنده الى توسط الصورة وهذا انما يدل
على الشئ اذا كان حاضراً عنده للمدرك لا يحتاج الى انكشاف الى حصول صورة عند المدرك على العلم نفس ذلك الشئ كما يعبرون بالحق ما ذكرنا واما ما عرّفوا
من ان مصداق العاقل في علم النفس والمجسرات بذواتها بمصدق العقل والمقول بلا تغاير اصلا ففى غاية النسخة
ناظر يتراب عاقل في ان المعنى المصدرى للعلم المجس عنده بدانش متحقق في علم النفس والمجردات بانفسها منتزع هناك

ايضا واذا كان المعنى المصدرى للعلم متشزعا هناك مع انشراح مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من ذات العالم ومفهوم العالم
 ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايقة والمفاهيم المتضايقة لا يمكن انشراحها من ذات واحدة الالهييات ماخوذة في مرتبة
 المصداق لانها متعاقبة ومن المستحيل ان يكون مصداق المتعاقبات واحدا فان مصداق العالم يجب ان يكون مغايرا
 لمصداق المعلوم ولمصداق العلم ايضا وكذا مصداق المعلوم يجب ان يكون مغايرا لمصداق العالم ولمصداق العلم
 كما ان مصداق المعالج بالكسر مغاير لمصداق المعالج بالفتح فيما اذا عالجت النفس ذاتها فكما انها من حيث القوة
 الفعلية معالج بالكسر ومن جهة القوة الانفعالية معالج بالفتح كذلك هي من حيث قيام العلم بها عاقلة ومن حيث تعلقه
 بها تعلقة قوعيا معقولة ولا يمكن ان يكون مصداق العاقل والعقول واحد القنانيها كما لا يمكن ان يكون مصداق
 المعالج والمعالج واحدا لاجل التضائين وبهذا التفصيل ما قال البعض من ان العالمية والمعلوماتية متضائيان وكذا العلم
 والمعلوماتية ولا يجوز اجتماع المتضائين في محل الالهييات البقاير ما اذا خاتم الحكماء قدس سره في جوابه في بعض تعليقاته من
 ان كونها متضائين بمعنى كيف يجوز ان يكشف نفسه عنه نفسه وكذا الابار في كون الشيء مبدرا لاكتشاف نفسه ثم انه كيف
 صدر منه هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيان متضائين بالقياس الى شئ واحد انتهى بعبارة الشريعة فاني لم احصله
 بعد الذنب نظيره بعد التامل في كلامه هو ان العالمية والمعلوماتية وكذا العلم والمعلوماتية المتضائين بينهما في علم الشئ
 بنفسه لان تعلق الشئ بنفسه معناه عدم غيبة الشئ عن نفسه بوليس اضافته حتى يكون العالم والمعلوم بهذا النحو من العلم الذي ماله
 الى عدم غيبته الشئ عن نفسه متضائين او يكون العلم الذي هو عدم غيبته الشئ متضائيا للمعلوم فيجوز ان يكشف الشئ
 عنه نفسه فان يكون الشئ مبدرا لاكتشاف نفسه من دون لزوم تغير بينه وبين نفسه هذا حاصل اول كلامه واما قوله ثم انه
 كيف صدر منه هذا القول الى آخره فاعلم محصلا انه قد تقرر عندهم ان شيئين انما يكونان متضائين اذا لم يكن موصوفهما
 كالابوة والبسوة فانهما انما يكونان متضائين اذا لم يكن الموصوف بهما واحدا وكان الصفات الموصوف بالابوة بهما
 بالقياس الى شخص مغاير لنفسه والصفات الموصوف بالبسوة بهما بالقياس الى شخص مغاير لنفسه كالابوة زيد وعمرو بنو عمرو
 لزيد فالصفات الموصوف بالابوة اعني زيد وعمرو بالقياس الى عمرو والصفات الموصوف بالبسوة اعني عمرو اشكالا بالقياس الى
 زيد واما اذا كان الموصوف بهما واحدا وكان شيئين الى شئ واحد فلا يكونان متضائين كالابوة والبسوة لعمرو بنو عمرو
 فانها اذا اقيمتا الى ذات زيد مثلا لا يكونان متضائين اصلا فان ابوة زيد لا يعين ابوة اشكالها يعين ابوة ابنة كذا ابوة
 زيد لا يعين ابوة ابنة اشكالها ابوة ابنة وهما لما اجتمعت العالمية والعلم والمعلوماتية في ذات واحدة وكانت مقبلة الى
 شئ واحد لم يكن بينهما تضائين فالقول بتضائيهما يستلزم ان يكون شيان متضائين بالقياس الى شئ واحد وقد ظهر

بطلان فهذا عندى فى تقرير كلامه وهوليس بشئ اما الاول فلانه امان يكون العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه بدلتن
 منتزعا من الذات العاقلة لنفسها ولا يكون والثانى ظاهر البطلان والافلاسة اليه لا يكره صحة انتزاع العلم معنى بدلتن
 عن تلك الذات ولا ريب فى ان العلم بهذا المعنى مضاييف لمفهوم المعلوماتية ولا فى ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى
 باعقار قيامه مضاييف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى باعتباره وقوعه ولا معنى لانكار التضاييف بين العلم والعالمية و
 المعلوماتية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضاييفة فلا يمكن ان يكون مصداقهما واحدا و عدم غيبة الشئ عن نفسه
 وان لم يكن اضافة لكنه معصم لانتزاع المعنى الثانى وهوليس به عنه بدلتن فلا سماع لانكار التضاييف بين العالم والمعلوم
 وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر صحة انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدرى من الذات العاقلة لنفسها واذا لا اجترع على ذلك
 ولا ابرهيم يجوزون عليه قسم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب سبحانه بذاته نفس ذاته وليس صفة منصفة اليها وان
 معنى كون الصفات عين الذات ليس هو ان الصفة حقيقة عين الموصوف فان ذلك محال بالبداهة فان ماهو صفة حقيقة
 غير الموصوف قطعا بل معناه ان ما يترتب فى غيره سبحانه على الصفات يترتب فيه سبحانه على نفس الذات حكما بان العلم
 بالمعنى المصدرى المعبر عنه بدلتن غير منتزع عنه سبحانه اذ القول بانتزاعه عنه تعالى يفيض الى القول بتغاير مصداق
 العالم ومصداق العلم ومصداق المعلوم فى علمه بذاته كما عرفت وحكما بان ما يترتب فى غيره على قيام الصفة من الانكشاف
 يترتب فيه سبحانه على نفس ذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان مبدء الانكشاف فى علم النفس وغيره من الاذيان العالمية بذاته
 نفس ذاته فلا باع على انكار انتزاع العلم المصدرى من الذات العاقلة مع ان انكار ذلك يكاد يكون ملحق بانكار
 الضروريات واما الثانى فلانه اذا صح انتزاع معنى العلم المصدرى ومفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من الذات العاقلة
 لنفسها فلا مجال لانكار التضاييف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم فان العالمية المنتزعة من الذات
 العاقلة لنفسها امان يكون بانها معلوماتية او لا والثانى بدلى البطلان اذ لا معنى للعالمية بدون المعلوماتية وعلى الاول فالمعلومية
 التى يباينها العالمية فى علم الذات بنفسها امان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة عن غيرها والثانى ظاهر البطلان
 فحين الاول فظهر بين العالمية وبين المعلوماتية فى علم الشئ بنفسه تضادا بالاشبهته واما ان شيتين لا يكونان
 متضاييفين بالقياس الى شئ واحد اى اذ كان الموصوف بهما ذاتا واحدة فليس كليا فان المعالج والمعالج فيها اذا كانت
 النفس ذاتها متضاييفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة ففقد تحقق اذن ان مصداق العالم مغاير لمصداق
 العلم فان قلت المعلم والمنكشف نفس الذات لا الذات مع حيثية تعلق العلم بها بان يكون المنكشف امرين الاول
 نفس الذات والثانى حيثية تعلق العلم بالذات فانما نعلم ذاتنا ولا نعلم حيثية تعلق العلم بها قلت نعم المنكشف والمعلوم

نفس الذات لكن الذات انما تكون معلومة ومكتشفة بتعلق صفة العلم بها لانفسها كما ان المعالج بالفتح نفس الذات لكن من
 حيث تعلق المعالج بها لانفسها ولا يلزم من ذلك ان يكون المعالج امرين الذات وحيتها تعلق المعالجة بها وكما ان مصداق
 المعلوم بالعلم الحسولي الحقيقة من حيث تعلق العلم الحسولي بها لانفسها بنفسها بالاتفاق بنيائين الغالسة ولا يلزم من ذلك
 ان يكون المعلوم امرين الاول نفس الحقيقة والثاني حيشية تعلق العلم بها فانما كثيرا ما تعلم الاشياء ولا تعلم انهما معلومة
 ولا يخفى باننا حيشية تعلق العلم بها الالبا ثقات جديدة فالتعلق بالمعلوم بالعلم الحسولي هي الذات الحاضرة عند المدرك و
 الحاضر عند المدرك ليس بالنفس الذات لاي مع حيشية زائدة قلت الحاضر في الواقع نفس الذات وقد تعلق بها العلم
 في الواقع فالتشقق تعلق صفة العلم بها بالمعلوم اى متعلق صفة العلم هي الذات الحاضرة لنفسها لاي مع حيشية تعلق العلم
 بها بان يكون حيشية تعلق العلم بها جز من متعلق صفة العلم كما ان المعالج بالفتح اى متعلق صفة المعالجة نفس الذات
 لاي مع حيشية تعلق المعالجة بها حتى يكون حيشية تعلق المعالجة بها جز من متعلق صفة المعالجة اذ لا معنى لتعلق صفة
 المعالجة بتلك الحيشية وكما ان المعلوم بالعلم الحسولي اى متعلقه نفس الحقيقة لاي مع حيشية تعلق العلم الحسولي بها مع
 الاتفاق على ان مصداق المعلوم بالعلم الحسولي الحقيقة من حيث تعلق العلم الحسولي بها لانفسها بنفسها وبذا ظهر واذا ثبت
 ما دعيت فاعلم ان حقيقة العلم مطلقا لما كانت هي الحالة الادراكية وكانت قد متعلق بالشئ نفسه لا بتوسط صورة وقد متعلق
 به بتوسط الصورة وكانت منقسمة الى التصور والتصديق كان العلم الحسولي الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية المتعلقة
 بالشئ لا بتوسط الصورة ايضا منقسما الى التصور والتصديق والدليل على ذلك اننا ندع بوجودنا من دون حاجة الى تفصيل
 صورة ونستزاع اثر بالضرورة فلو كان هذا الازعان علما حصولا لم يكننا الازعان بوجودنا لا بعد تفصيل صورة الموضوع
 وصورة المحول وصورة النسبة الالطة بينهما في اذنا ولا ليس الامر كذلك بالبداهة وبذا وان كان نحا العالمنا عليه لاشائية
 لكنه التحقيق بل الحق ان علم الواجب تعالى اليه التصور والتصديق فانه سبحانه يعلم الصواب ويعلم انها صواب وقد
 هو العلم التصديقي والحكاية المعنى باطل بل كقرصين كيف وهو يفيض الى القول بجبله سبحانه بصواب الصواب
 سبحانه وتعالى عما يصفون نعم التصور والتصديق في علم الباري عز وجل ليسا متباينين بل نفس ذات من حيث انها فضل
 للاكتشاف الواقعي للصواب والتصديق ومن حيث انه مبدرا للحقائق المحتملة التصورية تصوراتها في غيره على
 قيام صفة التصور والتصديق ترتب على نفس ذات الحقيقة المقدسة ولو سلم على ان لا يسمي على سبحانه تصورا وتصديقا
 نظر الى عدم تعلق العدم في المنطق بالبحث عنه فلا مشقة فيه فان وسوسك الوهم بانه لا يمكن القول بكون العلم
 الحسولي تصديقا وكون علنا بوجودنا تصديقا حضوريا اذ متعلق التصديق ليس خارجا عن القضية فالحصول صورة

الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكفة في الذهن لا يمكن التصديق متعلق التصديق لا يكون حاضر الا بتوسط الصورة غلابة
حتى يمكن ان يكون التصديق حضوريا قلت سياقي في فاتحة بحث التصديقات من المعنى ان التصديق منه اجمالي وهو اكتشاف الاتقان
ذقة كما اذا ارادنا ان نبيض فصدقنا بياضه بمجرد رؤية من دون ان نحصل او لا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكفة
في الذهن تفصيلا ثم يتعلق بها الادعان ومنه تفصيل يحصل بعد حصول الصورة مفصلة في الذهن فالصديق الحضورى من تعبير
الاول فتعلقه نفس ذاتنا التي هي مصداق الوجود مثلا نراه او الفلاسفة وان زعموا ان العلم الحضورى لا يكون نقورا ولقد قلنا
لكن كون العلم الحضورى نقورا ولقد قلنا لا ثم عليهم قطعنا لان العلم المتعلق بالنقور وكذا العلم المتعلق بالتصديق حضورى لانه متعلق
بعقبات النفس عليها بذاتها وصفاتها حضورى والعلم الحضورى عين معلومة اما واعتبارا عند فهم فالعلم الحضورى المتعلق بالنقور
يجب ان يكون نقورا او العلم الحضورى المتعلق بالتصديق يجب ان يكون تصديقا ولا يمكن ان يقولوا ان ذلك العلم له اعتباران
فمن حيث انه علم باهوية العالم وصفاته نقورا والتصديق ومن حيث انه مبدء الانكشاف نفسه علم حضورى وليس تصور والتصديق
لان التصور والتصديق حقيقتان محصلتان فلا يمكن ان يكون الحقيقة القصورية او الصدقية باعتبار تصور او تصديق ولا
تكون باعتبار آخر لتصور او تصديق فان الحقيقة محفوظة في جميع اعتباراتها هذا وما ذكرنا ان كان في الفاعل عقائد الاشياء لكنه الحق
اللاحق بالاتباع قوله وغيره ولو بالاعتبار كما في الحصول العلم والمعلوم في الحصولى متحدان بالذات متغايران بالاعتبار عند فهم فان
العلم عند فهم هي الصورة الحاصلة في الذهن من حيث اكتشافها بالحواس الذنبية والمعلوم نفس حقيقة تلك الصورة بما هي و
سما في تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى قوله وسواء كان مرارة للملاحظة ما قصد لتصوره العلم ان في حصول الصور في الذهن
مذهبين مشهورين الاول ان الحاصل في الذهن امثال الاعيان واشباحها والثاني ان الحاصل فيه انفسها وحقاقتها
فعلى المذهب الاول لا يحصل في الذهن حقيقة من الحقائق الالمانية وماهية من الماهيات الواقعية بل انما يحصل فيه امثال
والاشياء لكن الاشياء على انكارها بما هو شبح ومثال الحقيقة المقصود لتصورها كالماهية الانسانية ومنها ما هو شبح ومثال بعض
وجه تلك الحقيقة وعرضياتها المتحدة معها في الواقع بالعرض فمعنى الانسان الحاصل في اذنا مثال الحقيقة الانسانية الموجودة في
الخارج ومعنى الكاتب الحاصل في الذهن مثال الحقيقة الكاتب المتحدة بالعرض مع الانسان في الواقع والاول على قسمين الاول
ما هو مثال مطابق للحقيقة المقصود لتصورها بمعنى الانسان الحقيقة الانسانية والثاني ما هو مثال مطابق لذاتيات تلك الحقيقة او
الاجزاء المفهوم الحيوان ومفهوم الناطق مثلا الحاصلين في الذهن فانهما مثالان لذاتيات الحقيقة المقصود لتصورها اعني
الحقيقة الانسانية مثلا كمعنى اليسولى ومعنى الصورة الحاصلين في الذهن فانهما شجان للجزء حقيقة الجسم المقصود لتصورها فعلى هذا
المذهب العلم بالشئ على انكاره فانه لا يتخلو اما ان يكون الحاضر عند المدرك نفس ذلك الشئ بلا توسط مثال وهو العلم الحضورى او لا

يكون الحاضر عند المدرك نفسه فاما ان يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس ذلك الشيء وهو العلم بكنه الشيء او مثال ذاتياته واجزائه و
 هو علم الشيء بالكنه او مثال وجوه من وجهه وعرضياته وهو علم الشيء بالوجه فان سمي العلم المحضوري بالعلم بكنه الشيء وعلم العلم بكنه الشيء من
 ان يكون الحاضر عند المدرك نفس الشيء او مثال نفس ذاته كان الاقسام ثلثة العلم بكنه الشيء والعلم بالكنه والعلم بالوجه وان خص العلم
 بكنه الشيء بما يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس الشيء كان الاقسام اربعة رابعها العلم المحضوري وعلى المذهب الثاني اقسام العلم بعينه
 هذه اقسام لان الحاضر عند المدرك اما نفس الشيء بلا توسط الصورة فهو العلم المحضوري او الحاضر عند صورة هي اما صورة نفس الشيء
 وهو العلم بكنه الشيء او ذاتياته ذلك الشيء بان تكون مرآة للملاحظة بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشيء والحاصل في الذات
 ذاتياته المتجهة معه بالذات وهو علم الشيء بالكنه ووجهه وعرضياته من عرضياته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشيء وبالعرض
 الى وجهه لذى هو مرآة للملاحظة والحصول في الذهن بالذات للوجه وبالعرض لذلك الشيء من جهة اتحاده معه بالعرض وهو علم الشيء
 بالوجه فاقسام العلم على المذهبين لا تزيد على الثلثة والاربعة ان لم يعد العلم المحضوري من العلم بكنه الشيء بل الحق ان العلم على نحوين
 فانه ان انكشف بنفس حقيقة الشيء فهو العلم بالوجه والفرق بين العلم بكنه الشيء وبين علم الشيء بالكنه بان الحاضر عند المدرك في الاول
 نفس حقيقة الشيء او مثال نفس حقيقة الشيء وفي الثاني حقائق ذاتياته او مثال حقائقها لكنها مرآة للملاحظة ذلك الشيء وآلات
 الالتفات اليه ليس بشيء فان آليات الشيء اذا حصلت في الذهن بانفسها او بامثالها جعلت مرآة للملاحظة ذلك الشيء فاما ان يحصل
 نفس حقيقة ذلك الشيء اليه او مثالها بحصول ذاتياته او مثالها في الذهن فيكون هذا النوع من العلم هو العلم بكنه الشيء فان انكشف فيه نفس
 حقيقة غاية الامر ان هذا النوع من العلم كنه الشيء يحصل بغير علم بذاتياته وهذا لا يستوجب ان يكون ذلك نوعا من العلم بكنه الشيء الذي يحصل
 من دون ان يعلم اولاد ذاتيات الشيء في خود الدراك حتى يجيب عدة قسا على حيل الكائن مغايرة له في نحو حصول المدرك لانه حاصل للعلم
 بالذاتيات بخلاف ذلك اما ان لا يحصل نفس حقيقة الشيء او مثالها بحصول ذاتياتها وامثالها في الذهن بل يكون الحاصل في
 الذهن ذاتياتها فقط ويكون هي مرآة للملاحظة ذلك الشيء من دون ان يحصل نفس حقيقة في الذهن كما نزع بعض المتأخرين
 فذلك باطل فانه يستلزم ان لا يفيد الكسب النظر علما بل الالتفات والملاحظة فقط وبوصح البطلان وسياقي الشار الله
 تعالى مفصلا فقدم ان الحق هو ان العلم على قسمين بالاول العلم بالكنه سواء حصل بعينه او حصل بذاتياته او حصل بدونه و
 الثاني العلم بالوجه ولذا اترى في كتب القدماء افراس من تربع القسمة وتقليدتها واما ما ذكره الشارح من ان الاقسام اربعة رابعها العلم بوجه
 الشيء فهو جري منه على عادة في التقليد فان بعض الاجلة من المتأخرين رجع القسمة فقال ان الصورة العلمية من الشيء قد تكون مرآة
 للملاحظة وهي منتقاة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئ الكائنات متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فالتصور بالكنه
 والكائن بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة للملاحظة فان تعلق العلم بالشيء من حيث هو فالعلم بكنه الشيء وان تعلق

بوجه من وجوه فهو العلم بوجه الشيء انتهى ولا يخفى على ذي تمصيل ان المقصود من الوجه في العلم بالشيء المعلوم الوجه فهو تمصيل علم الشيء بالوجه وهو الوجه
 فقط فهو علم بكنهه الوجه فهو تمصيل العلم بكنهه الشيء او الوجه وذو الوجه كلاهما هو صريح البطلان لان ذو الوجه ليس بجاصل في الذهن
 في هذا النوع من العلم ولا هو ملتفت اليه كون الشيء معلوما من دون ان يحصل ملتفت اليه صريح البطلان وهذا ما افاده بعض الاساتذة
 قدس سرارهم وقد تصدى النظارة فلهذا قال الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله العلم بوجه الشيء ان الفرق بينه وبين العلم
 بكنهه الشيء ان الصورة الحاصلة اذا لم تكن مرآة للملاحظة الشيء فان حصلت من حيث انها عرضية وخاصة للشيء فعمله بالقياس الى
 ذلك الشيء علم بوجه الشيء والا فهو علم بكنهه الشيء كالكتاب مثلا اذا حصل في الذهن فظهر معه بالبال انه عرضي للانسان فان لم يكن
 مرآة للملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشيء وبالقياس الى نفسه علما بكنهه الشيء وكون الصورة الواحدة علما بوجه
 الشيء وبكنهه الشيء بالنظرين مخصوص بالعرضيات والذاتيات كالحجوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرآة للملاحظة الانسان يحصل
 في الذهن من حيث انه هذا الانسان وكنهه كان علما بكنهه الشيء مطلقا سواء قيس الى الانسان او الى نفسه فتأمل انتهى هذا الكلام
 ليس لمعنى لان الملتفت اليه في العلم بوجه الشيء اما ذوى الوجه فهو تمصيل علم الشيء بالوجه او الوجه فهو علم بكنهه الوجه فهو تمصيل
 العلم بكنهه الشيء الفرق بان الوجه في العلم بوجه الشيء حاصل بالذات وملتفت اليه بالذات وذو الوجه ملتفت اليه بالعرض وفي علم
 الشيء بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض على عكس ذى الوجه يطيل حصر الاقسام في الاربعة او ثلث ذلك يمكن في العلم
 بالكنهه ايضا فان الذاتيات كالحجوان الناطق مثلا اذا حصلت في الذهن من حيث انه هذا الانسان من دون ان يكون الانسان
 ملتفتا اليه بالذات لا يكون العلم بهما تمصيل العلم بكنهه الشيء ولا من تمصيل علم الشيء بالكنهه والفرق بين العرضيات والذاتيات
 في هذا المعنى كما زعم الشارح حيث قال وكون الشيء الواحد الى آخر كلامه في الحاشية تحكم بحسب الصيغة اليه فانه فرق بلا فارق
 وادعار بلا دليل فان كلامه في الشرح نص على ان العلم بالكنهه وبالوجه هو ما يكون الحاصل في الذهن الحاضر عند المدرك مرآة
 للملاحظة ما قصد لقصوره وان العلم بكنهه الشيء وبوجه الشيء ما لا يكون كذلك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظ ذو الوجه لا بان يكون
 مقصودا بالذات وسمى ذلك علما بوجه الشيء فكيف لا يمكن في علم الكنهه ذلك بان يلاحظ ذو الكنهه لا بان يكون مقصودا بالذات
 ولا يذنب لا يسمى بهذا التوباسم على حياله ولعل لذلك امر بالتأمل وزعم البعض ان العلم بوجه الشيء هو العلم بما هو وجه الشيء في
 الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجه الشيء والعلم بكنهه الشيء هو العلم بالشيء الذي لا يكون وجه الشيء في الواقع وهذا في غاية
 السقوط لان العلم بوجه الشيء على هذا التقدير لا يكون تهما من العلم بالشيء اذا العلم بالشيء بدون ان يحصل هو وملتفت اليه غير
 مستقول واما اذا قيس هذا العلم الى كنهه الوجه فهو علم بكنهه الشيء على انه لو اعتبر العلم المتعلق بوجه الشيء من غير التفات الى ذى
 الوجه من اقسام العلم بالشيء فكيف لا يعتبر العلم بالوجه من غير التفات الى المحدود من اقسامه مع انه اقل بالاعتبار لا بالحق والحد

والمحدود بالذات بخلاف الوجه وذو الوجه وقد ظهر بما ذكرنا خفاة ما يليهم من كلام المحقق الدواني في الحاشية الجديدة على الشرح
 الجديد للشيخ ميرزا ان العلم بالوجه اذا لوحظ الوجه من حيث انه عنوان ينطبق على ذي الوجه هو علم الشيء بالوجه اذا لوحظ على وجه الصانع
 لا ينطبق على ذي الوجه فهو علم بوجه الشيء والمعلوم بالحققة في صورتين هو الوجه فالعلم بالكتاب مثلاً في قولنا كل كاتب كذا
 اعمى في القضية المحصورة علم الشيء بالوجه اي علم بافرد الانسان التي هي افراد الكاتب واسطة وجهها الذي هو الكاتب فانه عنوان
 المنطبق عليها والعلم به في قولنا الكاتب كذا اي في القضية الطبيعية علم بوجه الشيء هذا الكلام ولا يخفى سخافة بما ذكرنا قوله كافي
 بعلم بالكنه والعلم بالوجه كاحضرة المدرك الحاصل في الذهن المكان مرة للملاحظة مقصد لقصوره فان كان متحدا مع مقصد لقصوره
 بالذات فهو العلم بالكنه مقبى الى مقصد لقصوره والعلم بكنه الشيء مقبى الى نفس الحاصل في الذهن المكنى متحدا معه بالذات
 فاما ان يكون مبانى له بانية محض فلا يكون علما بالشيء او يكون متحدا معه بالعرض فهو العلم بالوجه مقبى الى مقصد لقصوره والعلم
 بكنه الشيء مقبى الى نفس الحاصل في الذهن اعني الوجه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان معنى لقصور الشيء بالكنه هو
 ان يكون مرتبة تشتمل في الذهن والقصور بالوجه ان لا يكون هو تشتمل بل ما يصدق عليه على وجه يمكن النفس من التوجه به الى
 ما يصدق به عليه فالمرئى في الاول متحدان بالذات وفي الثاني تملكان بالذات متحدان بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد
 الشيء بما هو ذاتي او ذات لا اقوى من اتحاد بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مقصد
 ذلك الاتحاد هو قيام مبدء الاشتقاق بحقيقة ادعاء او مفهوم هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان
 مصدق لكل منهما مختلف فاذا وجد من المهيبة في الخارج كانت ذاتيات موجودة فيه بالذات وعرضيات موجودة فيه بالعرض فان
 الوجود العارض للمهيبة المعروضة غير عارض للعرضي فانه مغاير لها بحسب المهيبة والمكمل نعم له معها علاقة وارتباط فيقتضى بالاتحاد
 بها وجود فغيره في الاتحاد والعقل والتلج مثلاً من حيث عارض البياض وكما ان وجود المهيبة في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض
 كذلك وجود عرضياتها في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اي لاطفها بحيث تنطبق عليها فينبغي ان تانس
 في الوجود والذهني والخارجي انتهى وبهذا الكلام في غاية التحقيق على اصولهم فان العرضيات المحمولة انما وجودها في الخارج بمعنى ان
 معروضاتها مصححة لانزاعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لكن العقل اذا لطفها ولا حظ معروضاتها نسب وجود معروضاتها
 اليها بالعرض من حيث ان معروضاتها مصححة لانزاعها واما اذا انزاعها العقل عن معروضاتها كان الوجود في الذهن لها بالذات
 كمنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها مطابق طلبها ونشأ لانزاعها في الواقع هي معروضاتها فاذا وجد زيد
 في الخارج وقام به السواد كان الاسود هو العدم من المحمول موجودا في الخارج بالعرض بمعنى ان وجود معروضه وهو زيد قائم
 به السواد ينسب اليه بالعرض من حيث ان معروضه مطابق لطلبه ونشأ لانزاعه واذا وجد مفهوم الاسود في الذهن كان

الوجود الذي بالذات المفهوم الاسود لكنه ان جعل مرآة لملاحظة زيد بنسب هذا الوجه والذي سمي بالعرض الى زيد بنسب حيث ان اصدق
 عليه لاسود الحاصل في الذهن في الواقع هو زيد بنسب المعروف والعرضي لتعكس في الوجودين ولا ينبغي ان يتوهم ان الكاتب
 مثلا استحدث الانسان بالمهية والجعل وان المعروف والعرضي تمدان بالذات جعلا وجودا كيف ولو كان الامر كذلك لانتفع
 بتعارف المعروف مع زوال العارض ولا ان يلين ان الحاصل في الذهن في علم الشيء بالوجه نفس ذي الوجه كيف ولو كان كذلك
 كان يعلم بالوجه علما بكنية الشيء ومن المعلوم بالضرورة انه اذا حصل الكاتب في الذهن جعل مرآة لملاحظة الانسان لا تحصل صورة
 الانسان في الذهن بل صورة الكاتب فقط ولا ان يتوهم ان الشيء في علم الشيء بالوجه لم يحصل في الذهن لم يكن معلوما فلو
 لم يحصل ذو الوجه بالذات في الذهن لم يكن معلوما وذلك لان الحصول بالذات انما يحصل في المعلوماتية بالذات فايكون
 حاصل في الذهن بالذات يكون معلوما بالذات وما يكون حاصل بالعرض يكون معلوما بالعرض وذو الوجه في علم الشيء بالوجه
 معلوم بالعرض لكونه حاصل بالعرض فظهر ان كلام الحق مما لا غبار عليه لكن تنظيره اتحاد المعروف والعرضي واتحاد العن
 والشئ في عارض البسيط لا يغفل عن خزانة كيف واتحاد المعروف والعرضي مناط اكمل بالمواطاة واتحاد العن والشئ
 في عارض البسيط ليس كذلك بل هو اتحاد بالمحمل فينبها فتركان بين كالا ينبغي قوله فنجعل المقسم مطلق العلم قد عرفت
 ان مورد القسمة الى التصور والتصديق بالحقبة عند البعض هو الحصول الحادث وعند البعض هو الحصول مطلقا واثنا كان
 هو قد يما وعند التحقيق انه لا علم سوى علم الواجب سبحانه مطلقا حضورا ياك ان او حصولا قد يما كان او حادثا فالاولون يخصون
 المقسم بالحصولي الحادث والاخرون يخصونه بالحصولي مطلقا وعلى التحقيق لا يخص المقسم العلم بالاساس سوى علم الواجب سبحانه
 وليس ذلك تخصيصا بالحقبة فان العلم مشترك لفظا بين علم سبحانه وبين علم غيره تعالى فان علم غيره حضورا ياك ان او حصولا
 قد يما كان او حادثا حقيقة واحدة هي الحالة الازكية وعلمه تعالى عين ذاته المقدسة فلا يمكن ان يراى بالعلم كلاهما معا فان ذلك
 ليعني الى عموم الاشتراك فلا يراى بالعلم ههنا على التحقيق الا الحقيقة الواحدة المنقسمة الى التصور والتصديق المسماة بالحالة
 الازكية الشاملة للحضور والحصولي كما عرفتاه مفصلا فالمقسم بالحقيقة على الرايين الاولين هو العلم الخاص لكن ليس حصل
 المقسم مطلق العلم لا العلم الحصولي او العلم الحصولي الحادث اذ لا حاجة الى تخصيص نظر الى استلزام انقسام الخاص انقسام
 العام وكون التقييم بالنسب بقواعد الفن وعلى التحقيق هو مطلق العلم ولا سبيل الى التخصيص قوله او الحادث الظاهر انه
 اليه الحصولي الحادث ولكن ان يكون هذا يما الى اذ ذكره البعض من تخصيص المقسم بالحادث مطلقا من غير تقييد بالحصولي و
 يراد على ذلك البعض ان التخصيص بالحصولي مما لا بد منه لا تفاتهم على ان حضورا مطلقا لا ينقسم الى التصور والتصديق والتخصيص
 بالحادث باطل لما تحقق من ان الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق قوله اذ لا حاجة الى التخصيص لا ينبغي عليك ان

الظاهر من التقسيم خصار المقسم في الاقسام ولا يخفى ان مطلق العلم غير مختص في القصور والمقتدي عند من لا يرى الحصري فقط او
الحصولي القديم بقصورا وقد يقال بل رآه في التقسيم من تخصيص المقسم للاقسام وما قيل من ان اخصار الخاص يتلزم
اخصار العام اذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة في غاية السقوط لان الحكم الثابت للفرد ثابت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد
فكل ثابت الانقسام والاخصار للعام في ضمن خاص ثابت عدم الانقسام وعدم الاخصار في ضمن خاص آخر فالعام حامل للاحكام
المتنافية فاحضار العام بمعنى اخصار خاص من انواعه ليس اخصار للعام حقيقة والمبادر من تقسيم الاخصار لتحقيق كماله في قوله
وتقسيم النسب بقواعد الضن فان القواعد ينبغي ان تكون عامة كلية وانت تعلم انه لا تعميم حقيقة في مورد القسمة الى القصور والتقسيم
عند من لا يرى الحصري او القديم بقصورا وقد يقال انما التقسيم في العبارة باطلاق لفظ العلم عدم تخصيصه في اللفظ وثل به التقسيم
يوهم جريان الانقسام في جميع احواله وبغيره يتقيد عند من لا يرى جريانه في جميع احواله فتخصيص مورد الانقسام بالنسب للافهام
واقرب الى الافهام من التقسيم الذي يفهم الى الايهام والابهام **قوله** فان قلت ايراد على قوله نجعل المقسم مطلق العلم بانه انما
يصح لو كان المقسم مطلق شيء وليس كذلك فان المقسم الشيء المطلق او المقسم يجب ان يؤخذ من حيث العموم ولا يشترك فلا يكون
مطلق العلم مقما انما يكون المقسم هو العلم المطلق **قوله** فان اعتبر في موارد التقاسيم الشيء المطلق الخ لا بد ولا من بيان الفرق
بين الشيء المطلق وبين مطلق شيء فمن تحقيق ان المعتبر في موارد التقاسيم ما هو بقول المبهة ان اخذت لا بشرط شيء من دون
اعتبار معنى زائد عليها فهي مطلق شيء فهي توجد بعين وجودها وشخصها فهي عامة لاحكام العموم والخصوص جميعا وان اخذت لا بشرط
العموم ومن حيث الاطلاق بان يلاحظ معها العموم والاطلاق لا بان يجعل قيدها والالم تكن مطلقة بل مقيدة باطلاق فهي
الشيء المطلق وتبين ان يوجد بوجود الاشخاص اذا الاطلاق ينافي التخصيص والعموم يصاحبه اخصوص والاول موضوع القضية
المبهمة القديمة والثاني موضوع القضية الطبيعية الاول موجود في الخارج وفي الذهن والثاني في الذهن فقط فاذا وجد فرد من
المهية في الخارج كريد وجدت مطلق المهية مطلق الانسان بعين وجوده في الخارج ولا يصح ان يقال بوجود المهية المطلقة بعين وجود
الفرد لانه لا يخص الاطلاق نعم يصح انما الطبيعة المطلقة من الفرد وجودا في الخارج فخرج عن بابنا بتحقيق الفرق بين مطلق شيء وبين الشيء المطلق وقد في بعض
التأخير بينهما ثلثة وجوه الاول ان الاول تحقق بتحقيق فرد في موضوعه والثاني تحقيق تحقق فرد في موضوعه بآثاره لا بالآثار ففرد الثاني ان الاول
حامل لاحكام العموم والخصوص معا والثاني حامل لاحكام العموم فقط والثالث ان الاول موجود في الخارج ايضا دون الثاني
فانه موجود في الذهن فقط اورد عليه الناطرون في كلامه بوجود الاول ان موضوع الطبيعة لا يمكن وجوده في الخارج لانه ما عود بشرط
الكليته والعموم فلا معنى لتحقيقه تحقق فردا الثاني انه لو تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد كانت الطبيعة قضية خارجية تحقق موضوعها
في الخارج على هذا التقدير والالزام صريح البطلان الثالث انه لو تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد كان انتفاءه ايضا بافتقار فرد وان

اريد بانفتاح الانتظار راسا فموضوع المهلة ايضا لا يتحقق راسا بانتظار فرد الراجح ان ما ذكر من وجوه الفرق تناقض متناهات اذا
 الثاني يناقض الوجه الاول لان موضوع الطبيعية لما تحقق تحقق الفرد فقد حصل احكام بخصوصه والاول يناقض الثالث لان
 موضوع الطبيعية لما تحقق تحقق الفرد فقد وجد في الخارج كذا قالوا واحتج ان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس هو انه يوجد
 وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد صحيح لان يستتبع الذين منه الطبيعة وليصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهلة فانه موجود
 بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهلة بعين وجوده ووجد انتشار موضوع الطبيعة فموضوع المهلة لما وجد
 بعينه وجود فرد اتفق بانتقائه قطعاً لان هذا الانتظار ارتفاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجوداً في الذين
 بوجوده ونحوه عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو تحقق تحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد والمتحقق ولا يتحقق بانتقائه لان
 ارتفاعه ليس ارتفاعاً لوجوده شيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد مثلاً للانتزاع فلم تفت جميع الافراد لا يكون
 له انتشار انتزاع اصلاً فينتج بانتظار جميع الافراد وهذا توضيح الوجه الاول من الفرق ويتضح بذلك ان موضوع المهلة حامل للحكام
 العموم والخصوص جميعاً لانه يوجد في الذين بوجوده ونحوه عن وجود الفرد وفي الخارج بعينه وجوده وموضوع الطبيعة حامل للحكام
 العموم فقط اذ لا يوجد الا في الذين بوجوده ونحوه عن وجود الفرد وان موضوع المهلة موجود في الخارج وموضوع الطبيعة لا يوجد الا
 في الذين فقد تحقق الوجهان بالقيان من الفرق ايضا قد اندفع بما حققناه وجوه الايراد وسرنا بالاول والثاني فلان
 معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجوده ونحوه حتى ياتي فيكونه خوداً من حيث العموم او يستلزم
 وجوده في الخارج حتى يلام كونه موضوع الطبيعة موجوداً في الخارج وكون الطبيعة خارجية واما الثالث فلان المراد بانتظار موضوع
 المهلة بانتظار فرد انتقائه في جملة بانتظار فرد ولا ريب في انتقائه موضوع المهلة في جملة بانتظار فرد منه واما موضوع الطبيعة
 فلما كان موجوداً في الذين بوجوده ونحوه عن وجود الفرد ولم يكن انتقاره الفرد انتقاره اصلاً فانه لا يتحقق اذا انتفت جميع مناشي انتزاعه
 عن جميع الافراد كما عرفت واما الرابع فلانه لما كان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد انه ينتزع من الفرد فلما لم
 ان يكون موضوع الطبيعة حاملاً لاحكام بخصوصه ولا تتحقق في الخارج كما لا يخفى اذا تحققت بما فنقول لتقسيم عبارة عن ضم قيود
 متخالفة الى الشيء ليحصل اقسام متخالفة وضم القيود المتخالفة انما يمكن الى نفس الشيء لا بشي فان ضم القيود المتخالفة لا يصلح
 له شيء من حيث الاطلاق للمنافات بينها ضرورتها في العموم والخصوص فالقول بان المتعبر في موارد التقاسيم الشيء
 المطلق لا مطلق شيء فاسد فايروا مبنى على فاسد فلا يلتزم اليه قوله قلت لو سلم جواب على التفرع بعد تسليم باعنه
 المورد من ان المتقسم الشيء المطلق لا مطلق الشيء حاصله ان مورد التقسيم بالحققة الى التصور والتصديق هو نوع العلم
 اثنى الحصول او الحصول الى الحادث كما هو بهم لكن قد يحيل المقسم مطلق العلم نظر الى التقسيم الى القسمين بالتقسيم فوهم

اليها واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على بازعة المورد فيها بمقتضى الحقيقة واما جمل المقسم اذا جمل مقسمات فبأن يؤخذ لا
 بشرط شي حتى يصح اسناد الانقسام الذي هو من احكام نوحه حقيقة اليه فان حاصل احكام المخصوص انما هو مطلق الشئ لا الشئ المطلق
 كما عرفت وفي قوله لو سلم اشارة الى التحقيق الذي ذكرناه من ان المقسم مطلق الشئ لا الشئ المطلق قوله وانما من اجل
 البداهات الاخيار في ان العلم الذي هو صفة للمكانات متعلقة بما سوى ذاتها وصفاتها حقيقة واحدة كما ان الحقائق فتلك
 الحقيقة اما بداهية التصور ونظريه فذهب الامام الرازي ومن تالعه الى الاول واختاره اصنف حج واختلف العالمون بالنظرية
 فذهب الامام حجة الاسلام الى انها نظرية عسيرة الاكتفاء وذهب بعض المتكلمين الى انها نظرية يسيرة التقدية وهذا النزاع
 غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماهي وانها من اية مقوله نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هي الصورة
 الحاصلة في الذهن المتقدمة بالحقيقة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان تحقيق بالبداهة فقط او بالنظر
 فقط بل حقيقة بعض الصور بداهية حقيقة بعضها نظرية فلا يخل هذا النزاع على مذهبنا واما علم الواجب سبحانه والعلم المحضوري
 فان كانا عين العالم والمعلوم كما هو مذهب الفلاسفة فلا نزاع في بدايتهما ونظريتهما لان علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه
 وكانت ذات سبحانه اجل من ان تكون بداهية او نظرية فلا يتصور بداهته ونظريته والعلم المحضوري لما كان عين المعلوم ولم يكن
 معلوم المحضوري حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة لم يكن النزاع فيه بالبداهة والنظرية كما عرفت نعم علمه سبحانه وكذا العلم المحضوري
 اي علم المدرك بذاته وصفاته انما كانا مشتركين للعلم بالحاصل للمكانات بالاشارة الغائبة عنها في الحقيقة كما هو مذهب المتكلمين
 فان نزاع فيها بجماله واما على المذهب الحق فعلم الواجب سبحانه نفس ذاته تعالى وعلم غيره حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين
 البدهية والنظرية في علمه سبحانه ولا في العلم الشامل لعلمه تعالى وعلم غيره فان اشتراك العلم بينهما انما هو في اللغة فانما النزاع
 في الحقيقة الواحدة الشاملة لعلوم الممكنات جميعا بل هي بداهية او نظرية بذات التحقيق محل لسنخ قال بعض اشراقية فلا نزاع
 في غير موضع فان العلم اما ان يراو المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بالنسبة او مفهوم كما صرحه المدرك فهما
 بداهيان اوليان لا ينبغي لعقل النزاع في بدايتهما ونظريتهما واما ان يراو مصداق ندين المفهومين فهو غير متعين بل هو
 الواجب نفس ذاته كيف يذهب احوالي بدهية او نظرية وفي الممكن في المحضوري نفس ذاته فكيف يحكم بدهية وفي المحضوري
 الصورة الحاصلة قد تكون بداهية وقد تكون نظرية فكيف يحكم بدهية او نظرية مطلقا او نظرية مطلقا ثم في الممكن قد قيل في العلم بغيره
 وصفاته انه من مقوله الانفعال اعني قبول النفس لتلك الصورة وقيل انه من مقوله الاضافة اعني التعلق بين العالم و
 المعلوم فادام لا يتعين موده النزاع لا يتيق النزاع بشان العقل لا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة لا في المفهومين
 المذكورين وسجاسم البداهية ولا لية فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظيا فمن قال بالبداهة

ذهب الى المعنى المصدري ومن قال بالنظرية ذهب الى المصداق ولا يخفى انه بعيد عن شان المحصلين انتهى وانت
 تعلم ما في كلامه من الاختلال فانك قد عرفت ان النزاع في بداهة العلم ونظرية انما يتوقف على كونه حقيقة واحدة فلا
 يتأتى النزاع على نذهب من يرى ان العلم ليس حقيقة واحدة بل هو في الواقع عينه وفي العلم المصدري عين العلوم
 وفي العلم المصدري عين حقيقة المعلوم من اية مقولة كانت واما على نذهب من يرى العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم الادب
 وعلوم الكمالات باسرها كجمهور المتكلمين ونذهب من يرى العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علوم الكمالات باسرها دون علم الادب
 سبحانه ونذهب من يرى ان العلم المصدري حقيقة واحدة مشتركة بين افراده ومصداق العلم المصدري حقائق مختلفة فلا محالة
 يتصور النزاع في ان تلك الحقيقة الواحدة بل هي بداهية او نظرية ولا يتوقف هذا النزاع على تحقيق انها من اية مقولة
 فانكم تكون هذا النزاع في غير موضع لا يستقيم الا على نذهب من يرى ان العلم هو عين المعلوم حقيقة وهذا الظاهر ان
 جعل النزاع لفظيا بان من ذهب الى البداهة ذهب الى المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك ومن ذهب الى
 النظرية ذهب الى المصداق لا يستقيم على نذهب من يرى ان العلم عين المعلوم حقيقة اذ لا سبيل على نذهب الى القول
 بنظرية العلم مطلقا كيف وليس العلم على راء حقيقة واحدة يحكم عليها بالبداهة او النظرية بل انما يستقيم على نذهب من ذهب
 الى ان العلم حقيقة واحدة وقد عرفت انه يمكن على راء النزاع المعنوي في بداهة العلم ونظرية فلا حاجة على راء الى جعل
 النزاع لفظيا مع انه بعيد عن شان المحصلين فانهم **قوله** هذا هو المختار عند المتحققين قال المحقق الطوسي في مشيخ الاشاعرة
 اعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلفا عظيمًا وطولوا الكلام فيها لانها قابل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة
 العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا يخفى ان يعرف وهو حق
 الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المداخلة التي وقع القوم فيها انتهى لمؤلفنا ثم قال اعلم ان ما ذكره الشيخ يعني قوله ادراك
 الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك ليس تعريفًا للمدراك ولذلك لم يتجاش فيه عن ايداء وذكر المدرك بل هو تمييز
 المعنى المسمى بالادراك والحال ذلك المعنى واضحًا غنيًا عن التعريف انتهى لمؤلفنا ثم قال اعلم ان ماهية الادراك بمهية
 واضحة اشد وضوحًا غنية عن التعريف وخفاها انما هو لشدة وضوحها والظاهر ان المصداق ادراك ذلك وزعم ان ماهية العلم
 من اجل البديهيات وتقيجها عين من اجل شدة وضوحها وعلى هذا محل الشرح كلامه فاذا ذكره الشارح في بيانه من ان العلم
 من اجل البديهيات وانما اختفى جهزته لشدة وضوحها ليس من مبدعات الشارح حتى يشيخ عليه بان القول ان
 خازنات العلم انما هو لشدة وضوحها من القضايا الشترية التي لا ينبغي ان يبنى عليها الكلام نعم هو ذلك على نذهب من
 ذهب الى بداهة حقيقة العلم وزعم ان خفاها لاجل شدة ظهورها وحل بعض المصداق كلام المص على ان مراده ان

مفهوم العلم بالمعنى المصدري او المحال عند المدرك من اهل البديهة ومصداقه نظري غير الفصحى ولما اراد بالحققة المصداق
فانها قد تطلق على المصداق ايضا وهذا ليس بجيد الا ان قول المصداق الحق انه من اهل البديهة يدل على انه اختار ذهب
من يرى بدهته العلم الذي اختلف في بدهته ونظريته ولا يخفى ان الخلاف ليس في المعنى المصدري او في مفهوم الحق
عند المدرك اذ لا يذهب الى نظريته احد واليه لو كان مراده بدهته المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك لما
احتاج الى اقامته الدليل على بدهته مع انه اقام عليه دليل في المحاشية واثارها في المتن بقوله كالنور والسر
كما سيأتي في انشاء الله تعالى الا ان يقال ان معنى كلامه ان الحق هو المحاكمة بان المفهوم من اهل البديهة
والمصداق من اهل النظريات فامكان الخلاف في المفهوم فالحق ذهب القائلين بالبدهته وان كان في المصداق
ففتق حقيقته عجيذاً قامة الدليل على بدهته المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك لا ينافي كون بدهته بالبديهة بلا
خلاف اذ البديهي لا يتوقف على النظر لا يحصل لامع النظر والمجته فهذه التوجيه غير مستبعد ولقد اعجب بعض اشخاص
بال الى هذا التوجيه لكنه زاد غمته في الظن فقال لا يخفى ان العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الاكتشاف او نحوه
وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راي ان العلم للاحقيقة لسوى هذا المفهوم اعنى ظن ان ذلك المقصود بهذا العنوان هو هذا المفهوم
ذهب الى انه بديهي ومن راي ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان وعرض له ذهب الى انه نظري فالذاهبون الى البديهة
ذهبوا الى انه للاحقيقة لسوى هذا المفهوم والذاهبون الى النظرية ذهبوا الى ان حقيقته غمزه وهذا المفهوم عنوان له فالعلم
حكم او لا بان العلم بهذا العنوان من اهل البديهة ثم بان تنقيح حقيقته بانها هي هذا المفهوم اذ ان حقيقة غيره وهذا عنوان
له غير هذا كلامه وانت تعلم ان هذا خط صريح لان الذاهبيين الى بدهته العلم لا يذهبون الى انه للاحقيقة للعلم سوى هذا
المفهوم فان هذا جهل صريح لا يتركه عاقل يخفي لظن مثل هذا الظن الذي هو من بعض الظن بهول الراكب اولى الايدي
والابصار واليه لا ريب في ان عنوان الحاضر عند المدرك ومفهومه غير عنوان مبدء الاكتشاف ومفهومه فاما ان يكون
معنونهما ومصداقهما واحدا فيكون للعلم حقيقة وراى المفهوم والعنوان هي المعنونة بالعنوانين والمصداق للمفهومين او
لا يكون كذلك بل يكون حقيقة الحاضر عند المدرك عين مفهومه وحقيقة مبدء الاكتشاف عين مفهومه ولا يكون
لهذين المفهومين مصداق سواهما وهذا ظاهر البطلان لان الاشياء لا تنكشف بهذه بين المفهومين فيستحيل ان يكون
حقيقة العلم هي هذين المفهومين فقط ولانه لو كان الامر كذلك لزم ان يتحقق فيما اذا علمنا شيئا واحدا علم كثرية وهي مفهوم
الحاضر عند المدرك ومفهوم مبدء الاكتشاف ومفهوم المعنى المصدري ونحوه بالان هذه المفاهيم معايرة وليس للعلم
حقيقة سواها يكون مصداقا لها فيكون مفهوم الحاضر عند المدرك علما ومفهوم مبدء الاكتشاف علما آخر ومفهوم المعنى المصدرك

علمائنا ولا يكون هناك حقيقة واحدة تكون تلك المفهومات عنوانات لها واللازم بدعي البطالان ولا يقول بذلك احد وايضا
 المصداق بان مصداق مفهوم العلم هي الحالة الادراكية كاسيا في فلا يصح بنا كلامه على انه ليس للعلم حقيقة وراي المفهوم و
 بالجهة فكلام هذا القائل مما لا يتحقق ان يلتفت اليه فضلا عن ان يقول عليه وسنشير الى ما في كلامه من الخطوط والاختلال
 فيما بعد نشاره تعالى قوله وفيه نظر حاصل النظران العلم حقيقة واحدة محصلة فهي مندرجة تحت مقولة من المقولات
 فهي مندرجة تحت جنس وكل ماله جنس فله فضل فلها حد موصل الى لقصورها بالكنة فيكون عليها كتبها من حد فلا يكون
 بدعيية المقصور ومن العجائب ما اجاب به بعض اشراح من ان العلم الجزئي من المقولات لا مطلق العلم وهذا الكلام
 لم يحصل بعد ما ولا فلان مطلق العلم حقيقة محصلة فهي لا محالة مندرجة تحت مقولة فالتكامل كون مطلق العلم من مقولة
 ليس له معنى واما ثانيا فلان كون العلم الجزئي من مقولة انما يتصور اذا كان مطلق العلم من تلك المقولة فلا مساغ
 لكون العلم الجزئي من مقولة وعدم كون مطلق العلم منها واما ثالثا فلان العلم الجزئي اذا كان من مقولة حقيقة العلم
 الجزئي كتنبيه من احد فيكون تلك الحقيقة نظرية على خلاف ما يزعم الذاهون الى بدعية العلم قوله وهو مختص بالنظر
 لان ماله حد يكون كتبها من حد فيكون لا محالة نظريا وفيه نظر طاهر لجزان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود دفعة
 كما ان صاحب القوة القدسية يحصل عنده صورة الدليل دفعة فيحصل له النتيجة دفعة فالقول باخصاص المقصور بالكنة
 بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التنبية على القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف
 الضروريات المقصورة في صورة الحد قوله الا ان يقال حاصل الجواب ان اندراج حقيقة تحت مقولة من المقولات
 مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون المقولة جنسا لها بل يجوز ان يكون اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من قبيل اندراج فصول
 انواع المقولة تحتها فان الفصول عند عدم بساطة عقلية فلا يكون المقولة جنسا لها فصدق المقولة عليها انما هو من قبيل
 صدق اللوازم على ملزماتها فذلك يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلية وتكون مندرجة تحت مقولة ولا يكون
 تلك المقولة جنسا لها حتى يكون لها فضل فيكون لها حد فيكون مقصورا بالكنة فان قيل فعلى هذا لا يكون المقولات
 اجناسا عالية قلنا جنسية المقولات انما هي بالقياس الى المركبات التي تحتها والشايع رده الجواب في الكاشية وقال
 هذا القول سخيف لانه على تقدير بساطة لا يصدق الكيف الذي هو جنس عال لما تحتها عليه صدقها فضا لان العلم ليس
 مقشما للكيف في شيء من الحقائق المحصلة حتى يصدق عليه الكيف صدقها فضا يصدق الجنس العالي على الفضل المقسم
 وليس معروفه النفس الكيف لان العارض اما ان يكون انتزاعيا وهو باطل لان الجنس العالي للحقائق الموجودة لا
 يكون امرا انتزاعيا ولا انضماميا فلا يخلو اما ان يضم اليه من غير ان يصير نوعا متحصلا لفصل ما يلزم وجود الجنس في الخارج

بدون النوع او يصير نوعا اولاً ثم يعرض له فيكون ههنا حقيقة اخرى من مقوله كيف بالذات والعلم المعروف لها كيف
بالعرض ولا شك في ان تلك الحقيقة مما لا دخل لها في كون العلم مبدء لاكتشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم يقل
به احد وان ذهب ذاهب الى التسامح تشبيها للامور الذمينة بالامور العينية وما قيل انه كيف بمعنى العرض العام فليس بشئ
على ما جرت عليه الاساذ في شرح الرسالة مع انه لم يقل ان الكيف الذي هو المقولة عرض عام فيجب ان يكون على تقدير كونه
كيفاً من مقوله كيف بالذات كالحالة الادراكية عند القائل بها انتهى وانت تعلم ان كثير من انواع الكيف امور انتزاعية
كالروحية والغفوية وغيرها فيجزان يكون نوع من مقوله كيف امر انتزاعياً عارضاً لحقيقة العلم فاذا ذكره في البطلان
كون الكيف العارض امر انتزاعياً ليس بشئ كما القول بان عد العلم من مقوله الكيف تسامح او بان كيف بمعنى العرض
العام فيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى **قوله** من تسبيل كون فصول الجواهر جواهرها على سبيل التفصيل فان
فصل كل نوع من اية مقولة كان يصديق عليه المقولة التي يندرج تحتها النوع صدقاً عرضياً فان صدق الجنس على الفصل
لا محالة صدق عرضي **قوله** او يقال المطلوب بوجهه بالصورة الاجالية فالعلم بكنهه العلم بديهى وعلمه بالكنهه نظري على ما
اشتهر بين المتأخرين من ان العلم بالكنهه منقوص بالنظريات والعلم بكنهه الشئ بالضروريات طناً منهم ان الحاصل بالذات
في العلم بالكنهه يعلم بالوجوه الذاتية والعرضيات واما نفس الذات فهي حاصلة بالعرض فالعلم بكنهه الشئ لاكتساب من ذاتياته
وعرضياته فهو غير مكتسب اذا كاسب ما الذاتيات او العرضيات كذا قالوا وقد ثبت كل على فساد فيما سبق فانه اذا لم يكن الحاصل
في الذهن بالذات الا الذاتيات او العرضيات فلا يحصل بالكسب علم زائد وهو صريح البطلان وسياق تفصيل ذلك ان شاء
الله تعالى فاذا ان كان كسب العلم بكنهه شئ من ذاتياته وقد عرفت سابقاً ان التصور بالكنهه يمكن ان يكون بديهياً فالقول باختصاص
العلم بكنهه شئ بالضروريات والعلم بالكنهه بالنظريات باطل فلا يمكن ان يقال كون العلم المتنازع فيه بديهياً بصورة الاجالية ونظرياً بصورة تفصيلية
بل يجوز ان يكون بصورة الاجالية اي نظرياً مكتسباً من تفصيلية عني فكذا يجوز ان يكون بصورة تفصيلية بديهياً والاصح ان يكون العلم
والنظريتين مختلفان بالعلم الاجالي وتفصيلي فافهم **قوله** والحق انه ليس كيفاً زائداً على ما ذهب اليه الشارح من ان العلم نفس الجواهر
سجانه فهو على مذهب ليس مندها تحت مقولاتها من المقولات فلا يمكن ان يقال ان العلم مندرج تحت مقولة فلا جنس ففصل
فله عدله كاسب فهو نظري وانت تعلم ان العلم على مذهب لا يكون بديهياً ولا نظرياً بل يكون منقطع المقصور بالكنهه وكنههه صريح
به فاقام هذا الكلام في هذا المقام ليس منسباً فانه لا يصلح ان يكون جواباً عن النظر الوارد على القائلين ببديهة الا ان يقال
انه اتى في هذا الكلام تنبيه على ما هو الحق عنده في هذا المقام **قوله** وما قيل مستبعد الذي ذهبون الى بديهة حقيقة العلم
وان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو كان العلم لا يعلم الا بالغير لزم الدور فالعلم لا يكون محلاً ما لا يغير بل بنفسه فلا يكون كسب بالضروريات

وبالدليل في غاية السقوط لان تصور الغير انما يكون بتدبير من حقيقة العلم بدبر تصور لاهل تصور ذلك الفرد واهل تصور
حقيقة العلم والموقوف على تصور الغير على تقدير نظرية حقيقة العلم بقصور حقيقة العلم لا قيام فرونها بدبر تصور فالموقوف غير الموقوف عليه
فلادور الى هذا الشارح فيما بعد بقوله فما قيل يجوز ان يتوقف الخ ولما كان هذا لا يد على الدليل ظاهر الدور ودوجه الشارح
بتوجيه خروجه بقوله اذا حصل الخ قوله فبعد فتحق مابا العرض بغير مبالذات الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك
الشيء بين الاستحالة لا يحتاج الى حمل بيان كالاخفى وسياق انشائه تعالى لتقليل استحالة الدور باستلزامه
تحقق مابا العرض بغير مبالذات من جهة ان كلام الامرين والامور الدائرة موقوف على ما يتوقف عليه فكل منها مابا العرض
بالقياس الى صاحبه فتحقق الدور يستلزم تحقق مابا العرض بدون مبالذات باطل غير معقول او تحقق مابا العرض بدون مبالذات
ليس باين استحالة وادخل بطلانا من توقف شيء على نفسه كيف ولم يذهب وبهم من الضعفاء العقول الى تجرير الدور وتوسيع
توقف الشيء على نفسه وقد جز كثير من الحكماء الكبار والايدي والابصار تحقق مابا العرض بدون مبالذات حيث ذهبوا
الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله الى الابد وسنود الى ذلك انشائه تعالى قوله واناخص الدور
بالذكر لكان مستهيم ان يتوهم ان حاصل ما ذكره الشارح في توجيه الدليل المذكوران العلم بمبد رظهور الغير فان كان العلم
ظاهرا بنفسه فهو المطلوب وان كان ظاهرا بالعرض من جهة الغير فذلك الغير لا يكون ظاهرا لذاته بل ظاهرا لغيره فذلك الغير
ما هو العلم فيدور وغيره والكلام فيه الكلام فيستلزم فاللازم احد الامرين اما الدور والاهل المستلزم لم يتعرض للزوم
لستل بل خص الدور بالذكر فكان هذا التوجيه غير مطابق لكلام استدلال دفعه بقوله واناخص الدور بالذكر يعني ان
الدور بالذكر انما هو لان التسلسل صرح في تحقيق مابا العرض بدون مبالذات اذ هو عبارة عن باب سلسلة مابا العرض الى
نهاية فلا يتحقق هناك مبالذات والاضطع السلسلة وانبت التسلسل فظهر استحالة وصراحة بطلان لم يتعرض لذكره ولا يتوقف
على ذي عقل ان كلام الشارح في غاية السخافة لان التسلسل ليس بين استحالة وصرح بطلان من الدور فكان لزم التسلسل
احق بالذكر من لزوم الدور على انك قد عرفت ان تحقق مابا العرض بدون مبالذات الذي علل باستحالة الدور
ولستل ليس بين الاستحالة فضلا عن ان يكون تسلسل بين الاستحالة على حد يمتنع ترك الذكر لاجل استحالة على
ان حاصل التوهم الذي دفعه هو ان المستدل لم يتعرض للزوم التسلسل بل اكتفى بذكر لزوم الدور والتوجيه الذي
ذكره الشارح متعرض للزوم فكلام المستدل غير منطبق عليه وحاصل كلامه في دفع التوهم ان التسلسل صرح في لزوم تحقق
مابا العرض بغير مبالذات فلذا ترك المستدل ذكره وهذا غير وان دفعه او لزوم التسلسل ليس باوضح من لزوم الدور وان لم
ان استحالة التسلسل يستلزم تحقق مابا العرض بدون مبالذات اظهر من استحالة الدور واستلزامه ذلك فلا بد منه

من بيان ان لزوم التمسك كان اوضح من لزوم الدروخي يكون ذكر لزوم التمسك مستغنيا عنه ولا يكفي لدفعه بيان ان استحالة
 التمسك انظر من استحالة الدور وشتان بين الامرين على ان الاكتفاء بذكر لزوم الدور مع ان اللازم احد الامرين بالذات
 واما التمسك غير معقول اذ اللازم لما كان احد الامرين لاطل التعيين فالحكم يلزم احدهما على التعيين لا الصبح اذ اللازم له فافهم قوله
 ساقط قال في الحاشية لان العاقل لم يقل ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه ما اورده من المنع بل قال
 ان ظهور الغير واكتشافه موقوف على تعلق العلم به فلو كان العلم منكشفا وظاهرا لخلق الغير به يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا
 ان يقال قد اخرج عاقيه الكلام لان التنازع في ان حقيقة الكلية هل هي مكتسبة او بديهية لاني كونه مبدء الاكتشاف انتهى دلالة
 على ذي تمثيل ان كلام الشارح في هذا المقام ليس لكثير معنى لان اختلاف كما حققنا في فاتحة البحث انها هو في ان حقيقة العلم
 هل هي مكتسبة وتعلم بالنظر او بديهية فهي على كل تقدير انما هي منكشفة بتعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها والفرق انما هو بانها مكتسبة
 بديهية لم يكن تعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افرادها بما يكون كاسبها بها معرفة بالادراكات نظرية
 كان تعلق فرد منها بها مسبوقا بتعلق فرد منها بكاسبها فقولاه مبدء لظهور الغير ان اردنا ان الغير انما يتكشف بتعلق فرد من
 افراد العلم فذلك سلم لكن لا يلزم منه ان يكون حقيقة العلم ظاهرة بنفسها اي بديهية لجاز ان يكون حقيقة نظرية بل معتقدا لاكتشاف
 والتصور ويكون تعلق فرد منها بشي ما عداها باكتشافها لتعلق به وان اردنا ان تصور حقيقة العلم مبدء لظهور الغير واكتشافه فذلك
 ممم بل يهيء المطلب ان اذ تصور حقيقة العلم انما هو مبدء لظهور حقيقة العلم واكتشافها لا اكتشاف شي ما عداها وقوله الا فهو نور وظهور
 بالعرض امکان معناه ان حقيقة العلم ان لم تكن ظاهرة بنفسها اي بديهية فهي مبدء للاكتشاف الاشياء المتعلقة بها بالعرض
 فاللزام ممنوع اذ لا يلزم من كون حقيقة نظرية ان لا يكون تعلق فرد تلك الحقيقة بشي مبدء بالذات لاكتشافه وكيف ولو فرض ان
 حقيقة معتقدا لاكتشافه بالتصور فلا يلزم ان لا يكون تعلق فرد بالشئ مبدء للاكتشاف فان تصور تلك الحقيقة ليس شرطا لاكتشاف شي ولا
 يدخل في اكتشاف شي لتصورها باصلاح لا يخفى والكان معناه ان حقيقة العلم ان لم تكن بديهية لم تكن معلومة ومنكشفة بالذات بل
 كانت معلومة ومنكشفة بواسطة الغير اي معرفت تلك الحقيقة فذلك سلم والمطلوب ان اللازم ممنوع قوله فذلك الغير ما نور ومبدء
 ظهور بذاته فهو العلم حقيقة او لورثية فخل في العلم فيدور في خلقنا ان اراد يكون ذلك الغير نورا ومبدء لظهور بذاته ان يكون تهيئا
 معرفا للعلم ومبدء لظهوره اي كاسب لانتظار ذلك ولا يلزم من ذلك ان يكون العلم حقيقة فهو ذلك الغير اذ ليس معنى العلم
 ما يكون بديهية كاسب للشئ بل هو ما يكون مبدء للاكتشاف شي بان يتعلق فرد من افراد حقيقة ذلك الشئ بالان يكون بديهية
 كاسبه فرب بديهية كاسب للشئ ليس علما وان اراد ان يكون الغير مبدء للاكتشاف بان يتعلق فرد من حقيقة حقيقة العلم يكون
 اكتشافها فذلك غير لازم من كون حقيقة العلم نظرية انما اللازم منه ان يكون تعلق فرد من افرادها مسبوقا بتعلق فرد من افرادها

معرف بها كما لا يلزم من كون الحقيقة الانسانية مثلا نظرية الا ان يكون تعلق فرد من افراد العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افراد
 بالحيوان الناطق لان كون الحيوان الناطق نفس حقيقة العلم فكذلك لا يلزم من كون حقيقة العلم نظرية الا ان يكون تعلق فرد من
 افرادها مسبوقا بتعلق فرد منها بمباديها لان يكون مباديها نفس حقيقة العلم وقوله ونوريتي ظل في العلم ان اراد به ان يكون
 الغير لاجل تعلق فرد من افراد العلم به فكذلك صحيح لكن لا يلزم منه الدوران انكشف حقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما يتوعلق
 فرد من افرادها بتعلق فرد من افرادها بمباديها موقوف على تعلق فرد من افرادها بتعلق فرد من افرادها
 بنسبها حتى يلزم الدوران اراد ان انكشف الغير فرع على انكشف حقيقة العلم فكذلك غير لازم على تقدير نظريتها فان انكشف
 الغير انما يتوعلق فرد من حقيقة العلم لبا انكشف نفس حقيقة فرد ان يكون حقيقة العلم نظرية مكتسبة من مباديها ويكون مباديها برهنتية او
 الى مباديها برهنتية تنكشف بتعلق فرد من افراد العلم بها لا كاسب فلا دور ولا تسلسل وما ذكره في الحاشية بقوله بل قال الخ
 في غاية السخافة اول ما يلزم على تقدير نظرية حقيقة العلم ان يكون حقيقة ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير بها بل انما يلزم ان يكون
 حقيقة ظاهرة ومنكشفة بتعلق فرد من افرادها بمباديها بتعلق فرد من افرادها بالغير باعني معرفتها كاسب لها ولو اراد بالغير فرد من
 افرادها قيل ان حقيقة العلم على تقدير النظرية انما تكون ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير اى فرد من افرادها بذلك مسلم لكن لا يلزم
 من ذلك الدور اذا انكشف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بمباديها من دون كل صل اذا انكشف فرد من افرادها
 لا يتوقف على تعلق نفس حقيقة الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف بنفسه لكون العلم بحضورها او هو منكشف بتعلق فرد اخر من افراد
 العلم به لا بتعلق نفس حقيقة الكلية التي فيها النزاع ولو سلم ان انكشف فرد من افراد العلم موقوف على تعلق نفس حقيقة الكلية به
 فلا دور ايضا اذا الموقوف على تعلق فرد من افرادها انكشف نفس حقيقة العلم وهو ليس مما يتوقف عليه انكشف فرد من افرادها
 بل ما يتوقف عليه حقيقة الكلية لا انكشفها ولو سلم ان انكشفها مما يتوقف عليه انكشف فرد من افرادها فلا دور ايضا
 اذا انكشف الفرد على ذلك التقدير موقوف على انكشف الحقيقة وانكشف الحقيقة موقوف على تعلق الفرد بها لا على انكشفه حتى يدور
 مع ذلك كل ان اراد بالغير الفرد وقيل ان انكشف حقيقة العلم يكون موقفا على تعلق الفرد والزم الاستحالة بذلك فلا يخفى انه لو
 فرض حقيقة العلم برهنتية فبى على ذلك التقدير لا تكون منكشفة الا بتعلق الفرد عليها لا يكون حضورها حتى تكون منكشفة بنفسها
 كما الظنون من ان معلوم بحضورى منكشف بنفسه لا بتعلق العلم فلو لم يمت من ذلك استحالة لزمت على تقدير برهنتية حقيقة
 العلم ايضا هذا وقول عماد كرا و سلم ما ذكره من انه على تقدير نظرية العلم يكون ظهور الغير وانكشفه موقفا على تعلق العلم بظهور العلم وانكشفه
 يكون موقفا على تعلق الغير فلا دور ايضا اذا انكشف الغير موقوف على تعلق العلم به لا على انكشف موقوف وانكشف العلم موقوف
 على تعلق الغير فانكشف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان انكشف الغير موقفا على انكشف العلم

واكتشاف العلم متوقفا على اكتشاف الغير متوقفا على تعلق العلم وتعلق العلم متوقفا على اكتشاف الغير بالذات
 او بواسطة مكان دورا وليس فليس فتوهم الدور بينهما توهم بعيد وبظهور فساد اركبة الشايع تنبته برأيه على خفايته فقال الا
 ان يقال محاصله ان التوحيد الذي اركبه ناسيتوهم لو كان الكلام في كون العلم بمبدأ الاكتشاف بان يقال لو لم يكن العلم
 بمبدأ الاكتشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان غير مبدء الاكتشاف فهو المكان بمبدء الاكتشاف لذاته فهو العلم والا
 فان كان بمبدء الاكتشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيدور بواسطة غيره فالكلام في ذلك غير فالكلام بمبدء الاكتشاف
 بالذات فهو العلم والا فبذلك مبدء آخر للاكتشاف والكلام فيه الكلام فليس لكن لا الكلام في كون العلم بمبدء الاكتشاف بل
 في كون حقيقة بديهية او نظرية ولا يلزم شيء من الدور والتسلسل على تقدير كونها نظرية كما عرفت وبهذا هر جدا ولا وجه للتمريض
 الذي اشار اليه بقوله الا ان يقال قوله ولكن قد نشج قال في الحاشية قيل انما بنين مناهة بتقسيم ومثال ما يتقسيم
 فهو مميزة وعالمية كيميزه بالبحر عن الشك والظن والوهم وبالمطابقة عن الجهل وبالباشب عن التقليد وبهذا هو المثال
 فهو ان ادراك البصيرة شبيهه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار الا انطباع مثال المبصر في الباصرة كالانطباع للصورة في المرآة
 كذلك مقول كالمرة المعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات المرتبطة في العقل فالتقسيم ليقطع العلم عن مكان الاشتباه
 وبهذا المثال يعنيك حقيقة العلم كذا نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفات الى ليس المراد بالمثال ههنا جزئيا من خبريات
 على ما فهمه البعض انتهى الظاهر من تعريف بالمثال هو التعريف بالمثال الجزئي كما ذكره في شرح وكلام الامام حجة الاسلام نفس
 على ان المراد بالمثال هو الشبيه كما ذكره في الحاشية حيث قال الامام في التصفية ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه
 ويمثيل بادراك الباصرة فيهنك حقيقة انتهى قوله واما الاسمي فلا يضر لتسمر تحقيق توهم الآدمي ان كلام الامام حجة الاسلام
 متناهات حيث تحتم تسمر تحديده العلم وحكم بالتقسيم والمثال ليفيدان تعريفه بالقسمة والمثال ان افاد التميز فيعرف بها فلا يصح
 الحكم بتعريف التحديد وان لم يفيد التميز فلا يعرف العلم بها فلا يصح الحكم بانه يعرف بالقسمة والمثال فدفعه الشايع موافقا لما افاد السيد
 المحقق في حواشي شرح المختصر بان المحكوم عليه بالتعريف هو التحديد الحقيقي والمحكوم عليه بالقسمة والمثال اياه هو التحديد
 الاسمي فلا تنهايات وانما كان يلزم لو نفي التحديد مطلقا وحكم بتعريفه كيف كان حقيقة كان او اسميا ثم اثبت لمعرفة طريق القسمة
 والمثال وليس الامر كذلك ونشار الغلط عدم التفرقة بين التحديد الحقيقي والتحديد الاسمي والحق ان مراد الامام تسمر التحديد دون
 مطلق التعريف والآدمي لا يفرق بينهما ونشار الغلط ما افاد السيد المحقق قدس سره من ان اهل العربية والاصول يستعملون الحد
 بمعنى المعروف مطلقا وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فالمحكوم عليه بالتعريف هو المحد بالمعنى الذي صطلح
 عليه المنطقيون والمحكوم عليه بالاستفادة بالقسمة والمثال هو المحد بمعنى التعريف مطلقا كما يستعمله اهل العربية والاصول فلا تنهايات

وهذا الكلام ايضا مما يحتاج اليه مكان في كلام الامام حجة الاسلام ما يدل على انه يحكم بتعسر الحمد باقادة القسمة والمثال الحمد ليس كذلك
 فانه قدس سره يحكم بتعسر الحمد وبان العلم يعرف بالقسمة والمثال ظاهر انه لا يتهاافت في هذا الكلام فانه لا يلزم من تعسر الحمد تعسر التعريف
 ولذا قال السيد المحقق ان الامام انما قال بتعسر التعريف دون التعريف وهذا الكلام متحقق لا بعد فيه صلاها ما ذكره الشارح في الجواب
 من ان المراد بتعسر التعريف الحقيقي دون الاسمي واستفاد بالقسمة والمثال هو الثاني دون الاول فلا يعمل عليه فان الحمد الاسمي
 هو ما يكون من المفهوم الاسم ولا يجب ان يفيد المثال او القسمة من مفهوم اسم العلم قال في الحاشية العلم ان الحقائق الموجودة بتعسر الظاهر
 على ذاتياتها وتميزها بها وبين عرضياتها تعسرها اما واما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتعديدا في غاية السهولة لان اللفظ
 اذا وضع في الاصطلاح هو اللفظة بمعنى مركب فاما في ذلك كان ذاتيا له وما يخرج عنه كان عرضيا له وحدودها ورسومها كانت بكمية
 كما ان حدود الحقائق الموجودة ورسومها بمسبب الحقيقة انتهى وهذا الكلام لطاهره يدل على ان الفرق بين الحمد الاسمي والحمد الحقيقي
 وكذا بين الرسم الاسمي والرسم الحقيقي هو ان حدود المفهومات الاصطلاحية واللغوية ورسومها اسمية وحدود الحقائق الموجودة
 ورسومها حقيقية ولا يخفى ان العلم لما كان من الحقائق الموجودة فيكون حده ورسومه حقيقيين لا اسميين حتى يفيد القسمة والمثال حده
 الاسمي لعل مقصوده ان العلم لما كان من الحقائق الموجودة فله حدان اسمي شائع لمفهوم الاسم حقيقي مفيد لكنه الحقيقة والاول
 قبل العلم بوجوده والثاني بعده والحكم عليه بالتعسر هو الثاني دون الاول وهذا القدر كاف لدفع التهاافت ولا يدعي ان القسمة
 والمثال يفيدان الحمد الاسمي كلياً حتى يرد عليه انه لا يجب فادتها الحمد الاسمي فاقبل **جواب قوله** وما قيل اجاب شارب ان تعسر ما ورد
 الا بدعي من توهم التهاافت في كلام الامام حجة الاسلام باننا نختار ان القسمة والمثال يفيدان التميز لكن افادتها التميز لا يستلزم
 صلوحها للتعريف لجواز ان لا يعرف بها لازم بين المشبوت حتى يعرف بها العلم تميز بالقسمة والمثال مع تعسر تعريفه واورده عليه
 السيد المحقق في حاشيته بان القسمة الحقيقية كانها وانها على مشترك والمميز شتمل على تعريفات اقسامها بالقسمة يفيد التعريف
 قطعاً واشتمال التعريف على لازم بين المشبوت غير لازم والمثال تأله الى الرسم فهو من اقسام المعرفة فلا وجه للحكم بتعسر التعريف
 مع تجرير معرفة العلم بالقسمة والمثال وهذا ظاهر **جواب قوله** لان العلم المتعلق بالخ قال في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون
 العلم بهيأته ظاهرة ومنكشف بذاته لا يتبعية الغير وهذا لا ينافي في المحصورة والمخصوص بالعلم المحصولي معنى آخر انتهى لا يخفى ان
 حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال ان النزاع غير معقول لان البديهة والنظرة من خواص العلم المحصولي وعلم العلم
 حضورى فلا يمكن ان يجاب عنه الا بان مورد النزاع صلح للالتصاف بالبديهة والنظرة واما القول بان المراد بالبديهة معنى
 آخر غير ما هو متقابل للنظرة كما هو المصطلح فهو خروج عن المقام اذ لا كلام بهننا في ان العلم الذي هو حضورى بل هو منكشف بذاته
 ام لا فان هذا بحث آخر لا يتعلق بهذا المقام فما ذكره في الحاشية في غاية السقوط **قوله** ومن ههنا يقترح قال في الحاشية

هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحدية وتركيبها يكون مسلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبنائها البديهية على البساطة
 فالنزاع معنى راجع الى البساطة والتركيب انتهى انت تعلم ان الذين يبينون الى بديهته العلم لا يذهبون الى بساطته بل
 يقولون باندرجات تحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق معنى فارطاع هذا
 النزاع الى النزاع في البساطة والتركيب غير مستقيم **قوله** والظاهر التفسير قال في الحاشية المراد من التفسير ما هو شبيه
 لما هو نظيره ولا يكون من افراذه وعلى هذا يكون قوله كالنور تقريرا للعلم بالمثل بالمعنى المتعارف عند المحققين التفتازاني واشترنا
 اليه في الحاشية السابقة ويمكن ان يجعل تمثيلا بتقدير المضاف اى كعلم النور فيكون من افراد المثل له وتقريرا بالمثل
 اليه على ما قيل ويكون اشارة الى الاستدلال ايضا على ما بينه المصريح اى ما هو المشهور في هذا المقام من الاستدلال
 بحكم الخاص على حكم العام انتهى **قوله** ولي من عند نفسى طريق ذوقى لدفع بدوين اثنين اختلف الشراح في الطريق الذوقى
 فبينه الشارح بقوله ولعل ذلك لطريق كحاشياتى انشأ الله تعالى وقال بعض الشراح الذوقى الصحيح حكيم بان العلوم الحقيقية
 الحاصلة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة بيهامى هى سوار كانت واحدة مشتركة بينها او متعددة وهذه الحقيقة هى
 المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التى يهايتها دعى الجليل كالانكشاف واسرور ونعم وغيره با وظاهر ان تلك
 العلوم بنفسها تتألفها لا بسبب كونها افراد الامر على آخر ترتيب عليها تلك الآثار كما تعلم ان السوادات القائمة بالاجسام
 بنفس حقيقتها تشاركتا لآثار المرتبة عليها والوجه ان السليم حكيم بان تصور تلك العلوم حاصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على
 الكسب كالبلد الصبيان يعلم على شئى ويعتقد بانه عالم بذلك الشئ وليس بهذا العلم العلم بالوجه فانه لا شك ان يكون فيه
 علما ان علم بنفس كنه الوجه وعلم بذى الوجه بالوجه والرجوع الى الوجه ان يحكم بان فى صورة تصورنا لعلومنا ليس الا علم واحد
 متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض انه لم يحصل لنا الا علم واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فمجرد
 التفتان بعد تعلمنا العلم ونفتقدانا فالمرن بذلك الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه انتهى وهذا الكلام مع طوله ليس
 تحت طائل لان علم العلم على النحو الذى ذكره علم حضورى ليس بديهيا ولا نظريا ولا كلاما فيه بل الكلام فى ان تصور حقيقة العلم
 بديهى او نظرى وظاهر ان كل احد لا يعلم حقيقة ولو كفى عدم اكتساب ذلك العلم الحضورى فى اثبات بديهته حقيقة العلم لم يحتاج
 الى القول الذى ارجع بل كفى ان يقال علم العلم حضورى فحقيقة العلم ليست نظرية بل بديهية وقال البعض الآخر من
 الشراح مراد المص بديهته العلم بالمعنى المصدرى وتفسيره مصادقة فالطريق الذوقى هو ان علم النور وعلم السرو وحصتان
 خاصتان للعلم بالمعنى المصدرى المطلق ولا شك فى ان بديهته المحصة الخاصة من المعنى المصدرى الا ترى ان يستلزم
 بديهته مطلقا بكنهه فان المحصة امر تراعى حاصل فى الذهن بكنهها فان كنه الا ترى ان ما هو حاصل فى الذهن و

المطلق خبر لا فيكون حاصله لا كنهه اليه انتهى وانت تعلم انه لو كان المراد به بهمة العلم بالمعنى المصدرى لم يتجوز بانثابتها الى تحشم
 دليل فان بهمة بهيمية لا يساوي قد ذهب المصداق الى ان بهمة البديهي بهيمية واليه بهمة العلم بالمعنى المصدرى غير قابلة للمنع
 حتى يتكلف دفع المنع الوارد على الاستدلال بتشبه طريق ذوقى الا ان يقال ان الاستدلال تنبيه والمنع الوارد عليه مكابرة
 لا بد لها من سلامة الذوق والبعض الآخر من شلح عام حول هذا التوجيه لكنه زاد عليه وما زاد الاخبار لافعال العلم متصور
 بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الانكشاف او نحوه وهذا امر مشترك بين الجميع فمن رأى ان العلم لا حقيقة له سوى بالمفهوم يتجوز
 الى انه بهيمي ومن رأى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذهاب الى البهيمية استدلال
 بان بهمة الخاص يستلزم بهمة العام وهذا باطل على ان المفهوم الذي استدلال على بهمة مفهوم انتزاعي وان افرواده حصصه
 وانه نوع بالنسبة اليها فقط منع كون العام ذاتيا وان انتزاعي على ما اشتبه بين المتأخرين حقيقة ليست الا ما انتزعه العقل
 فقط منع كون الخاص مدركا بالكنه انتهى وقد نهيك على فساد فيما سبق في فاتحة البحث ومع ما يتناه سابقا من جوه الفساد
 في كلامه يد عليه انه اذا لم يكن العلم سوى المفهوم البديهي حقيقة كما يراه الداهيون الى بهيمية على ما دعم به القائل فلا وجه لبناء
 على ما اعتقده المتأخرون من ان الانتزاعي لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل فقولوا الانتزاعي على ما اشتبه بين المتأخرين حقيقة
 ليست الا ما انتزعه العقل ليس له حاصل فانه اذا لم يكن العلم حقيقة سوى المفهوم البديهي الحاصل في الذهن كان العلم هو
 الحاصل في الذهن لا غير قطعاً سواء كانت الكلية القائمة الانتزاعي لا حقيقة له الا ما انتزعه العقل صادقة او لا فافهم قوله ولعل
 ذلك الطريق علم ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضيا له فلا يلزم من تصور الخاص بالكنه لتصور
 العام مطلقا واما المطلق فهو خبر خارجي المقيد فان المقيد هو المطلق مع التقييد فتصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ
 العلم بالنور مقيدا لم يكن ان يقال ان تصور له لا يستلزم تصور العلم المطلق لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص
 فاندفع ما ذكره الشارح من الطريق الذوقى منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور مدركا بالكنه فهو باق بحاله
 اذ يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه ما فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فان قيل الكلام في مفهوم المقيد وهو بهيمي لا محالة
 لكونه انتزاعيا قلنا ان كان الكلام في المفهوم البديهي فلا حاجة الى الاستدلال على بهيمية ولا الى جعل الخاص مقيدا فان
 المفهوم محتمل بهيبيان بهمة على ان الطريق الذي ذكره شائع فيما بينهم فلا يلزم تفسير الطريق الذوقى في كلام المصداق ما ذكره قول
 المصداق من عند نفسي الخ قال في الحاشية فرق بين العام والخاص وبين المقيد والمطلق بوجه الاول ان المقيد يجب
 ان يكون مركبا خارجيا والمطلق خبر منه بخلاف الخاص فانه قد يكون بسيطا والعام عرضيا والثاني ان العام يجب حمله على
 الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لا متناع أحمل بينهما والثالث ان الخاص لصورتان مختلفتان

بالاجمال وتفصيل بخلاف المقيّد فان له صورة واحدة تفصيلية اذ عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه تصور العام
 مشروط بكون الخاص مدركا بالكنه وكون العام ذاتيا له بخلاف المقيّد لا تصور نفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية
 لا تحصل بدون الاجزاء فبدهية المقيّد يستلزم بدهية المطلق وما اشتبه ان استلزام بدهية الخاص لبدهية العام مشروط
 بالشترطين المذكورين فهو ما لا يلتفت اليه لما تقر ان العلم بالكنه مختص بالنظر في ما يكون مدركا بالكنه لا يكون بدهية
 فضلا عن ان يستلزم بدهية العام نعم الاستلزام بين المقصورين مسلم عند شترطين المذكورين ان كان العام جنسا قريبا
 اذا العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنه بالنظر
 من هفوات المتأخرين بل يجوز ان يحصل الحد والمحد ومعادفة فبدهية العلم بالخاص بالكنه يستلزم بدهية العلم بكنه العام
 قطعاً على شترطين المذكورين وهذا اذ لم يشترط في العلم بالشئ بالكنه العلم بجميع ذاتياته بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا و
 اما اذا اشترط ذلك فبدهية العلم بالخاص بالكنه يستلزم بدهية العلم بالعام بالكنه اذا كان العام ذا حدود ان لم يكن ذا حد
 فبدهية العلم بالخاص بالكنه يستلزم بدهية العلم بكنه العام لا بدهية العلم بالعام بالكنه الا لا يمكن علمه بالكنه على هذا التقدير و
 الحاصل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان اختصاص مدركا بالكنه بالنظر او باللبه بهت كان العام معلوما قطعاً فان
 كان العلم بالكنه مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشئ بالغة ما بلغت وكان العام مالا ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنه علم
 العام بالكنه قطعاً وان لم يكن العلم بالكنه مشترطاً بالعلم بجميع الذاتيات او كان العام بسيطا لا ذاتي له لم يجب علمه بالكنه انما يجب
 علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا وعلم الخاص بالكنه فان لم يشترط في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم
 العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشترط ذلك وجب علمه قطعاً فان كان العام ذا حد وجب علمه بالكنه وان كان
 بسيطا وجب العلم بكنهه فقد علم بما ذكرنا ان ما اوردّه الشارح على استلزام بدهية العلم بالخاص بالكنه بدهية العلم بالعام من انه
 لا مسلغ لبدهية العلم بالخاص بالكنه مرفوع وان هذا الاستلزام ليس كليا بل محال شريطة كون العام ذاتيا للخاص فكل
 الخاص مدركا بالكنه كذلك يشترط فيه اما كون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدركا بالغة ما بلغت فافهم فان المقام لا تخلو
 عن **قوله** والقول بان الكلام لما اورد النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا بصورة فليس تصور الخاص
 او المقيّد حاصله عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بدهية كان المحجب ان يجب بافا لا يستدل ببدهية العلم بالنور على
 بدهية حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بدهية العلم بالنور بدهية تصور فضلا عن بدهية تصور حقيقة العلم بل لا يلزم من
 حصول العلم بالنور تصور اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بدهية تصور مماثل يستدل ببدهية تصور مفهوم العلم بالنور
 الذي هو مفهوم مقيّد بدهية على بدهية تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بدهية تصور مفهوم المقيّد يستلزم بدهية تصور

مفهوم المطلق فدفعه بان لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يكفي تصور مفهوم المقيده بديهي تصور المطلق بوجه اجمالي
 حاصل في الذهن بنفسه القيد الكلام ليس تصور بوجه اجمالي حاصل في الذهن بنفسه بل يبيح قطعاً بل الكلام في العلم بالكنه لاني اعلم بكنهه فانه
 بديهي البته فالظاهر من كلام الشايع ان الدواعي تهتم بمفهوم المقيده بديهي بكنهه لا يتعلم بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يجوز ان يكون عليها بالكنه نظرياً
 فلا يجدي الاستدلال نفعا اذ لا ينبغي نظرية حقيقة العلم فماده بعلم بوجه اجمالي علمه بكنهه بالوجه الاجمالي لا نفس حقيقة الجملة التي هي
 في مرتبة المحذور وبنابر كلامه على ان الكلام يهتدي في العلم الحقيقي لاني اعني المصدرى ولا في مفهوم مبدرا لاكتشاف ونحوه اذ لو
 كان الكلام في المعنى المصدرى او في مفهوم مبدرا لاكتشاف ما اعتجج الى الاستدلال على بداهة العلم اذ لا يرتاب احد في بداهة
 المفهومين المذكورين فلا يدعي ان الكلام في المعنى المصدرى والعلم بالنور حصته منه وبهذه المحصة بديهية التصور وبداية تصورنا
 يستلزم بداهة تصور المطلق قطعاً ولا يمكن ان يكون لقصوره علماً بالكنه اذ ليس له حد لبساطة فلا يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون
 علماً بالكنه نظرياً بالاستدلال ينبغي نظرية العلم قطعاً هذا نعم يدعي الشايع ان كلامه مبنى على ان العلم بكنهه اشئ بديهي مطلقاً وعلمه
 بالكنه نظري مطلقاً وقد نهى بكار على ضاده فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع لفظياً كما سلف فالوجه ان يقال ان
 اريد العلم المقيده بديهي الذي استدلل بديهته على بداهة العلم المطلق العلم بمفهوم المصدرى المتعلق بشئ خاص فبداهة
 لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنى المصدرى بديهي لا نزاع فيه انما النزاع في العلم الحقيقي وان اريد به العلم
 بحقيقة العلم المتعلق بشئ خاص فلا يلزم منه بهتة فضلاً عن ان يتعلم بديهته بداهة العلم بحقيقة العلم المطلق ولعلك قد تعظفت بما
 علموا عليك بان القول بفصل في هذا المقام ان العلم بالمعنى المصدرى ومفهوم مبدرا لاكتشاف ونحوه من البدييات الاول لا يتعلم
 الحقيقي الذي هو مصداق المعنى الاول من النظريات الفرعية في انحصار قوله ولهذا افرقت الفرق علم انهم اختلفوا في العلم
 اختلفا فاعطيا فلنقتصر عليك حال القول المذاهب التي بلغت ثلثة عشر الاول ان العلم اضافة وتعلق بين العاقل والمحتول
 وهذا ما ينسب الى بعض المتكلمين النافين للوجود الذاتي وبهم يجوز ان الاضافة الى المعدوم الصرف فيما اذا لم يكن المعلوم موجوداً
 في الخارج الثاني مذاهب علمائنا المتريدين القائلين بان العلم صفة بسيطة اضافة الى المعلوم سواء كان المعلوم موجوداً
 او معدوماً ولا يباينون بتعلق تلك الصفة بالمعدوم الصرف فيما اذا كان المعلوم غير موجود في الخارج فيفهم الوجود الذاتي وهو لا
 يستوي بالزمان الاجلالية الثالث مذهب فلاسفة القائلين بالوجود الذاتي للاشياء بانفسها في الذين الذين الذين ان
 العلم هو انحاء صفة المدرك ومصادقه ليس حقيقة واحدة بل هو في علم المدرك بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم ايما كان
 وفي علمه بالاشياء الغائبة عنه صير تلك الاشياء انحاء صفة عند المدرك المتحد معها بالحقيقة المغايرة اياها بالاعتبار فهي بالحقيقة ليست
 من مفعولة واحدة بل من مفعولة المعلوم اية ما كانت الرابع مذهب الاشراقية القائلين بان الموجود في الذهن مثال المعلوم وشبهه

المغاير اياه بالحقيقة وهو العلم به وهو عندهم من مقولة الكيفية الخاسر مذنب لصد الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني من الاشياء
 محصل في الذهن فنقلب في الذهن كيفافصورها الذمينة التي هي من مقولة الكيفية العلم بها والفرق بين هذا المذهب
 والمذهب الثالث ان هذا القائل يظن ان الشيء يحصل في الذهن بنفسه لكنه يفتاب في الذهن كيفا وينسب عن حقيقة الشيء
 هي له في الخارج عند حصوله في الذهن بخلاف اصحاب المذهب الثالث فانهم يريدون ان حقائق الاشياء باقية عند حصولها
 في الذهن والفرق بينه وبين المذهب الرابع ان هذا القائل يظن ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لكنها تنقلب في الذهن
 كيفا بخلاف اصحاب المذهب الرابع فان الاشياء لا تحصل بانفسها في الذهن عند حصولها بل ما تحصل في الذهن امثالها واشياءها
 السادس مذنب لصد الشيرازي في الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر النفس مبدئية لتلك
 الصور السابع مذنب صاحب لافق المبين من ان العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة الحاصلة في الذهن يعني حصول
 الصورة الثامن مذنب تاملين بان العلم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بالاشياء وفي هذا المذهب مذنبان احدهما مذنب
 بالمعصية وبعض المتأخرين من ان تلك الحالة انزعاجية مختلطة متحدة مع الصورة والاخر انها صفة منضمة متعلقة بالصورة الذمينة
 تعلق الفعل بما وقع عليه موجودة بوجد مغاير لوجود الصورة وهذا لا يغاير مذنب لما ترمي به الابانهم لا يقولون بالوجود الذهني أصحاً
 هذا المذهب يقولون لكنهم اختلفوا فيما بينهم في مذنب الجمهور منهم الى ان الاشياء حاصلة بانفسها في الذهن فصورها المتحدة معها
 بالحقيقة هي متعلقة العلم واختلف هؤلاء في ان الحصول في الذهن هل هو عبارة عن الحصول فيه وهو من قبيل حصول الشيء
 في الزمان او المكان وذهبنا نحن الى ان الحاصل في الذهن امثال الاشياء وامثالها فالحقيقة هي متعلقة
 العلم بالذات فان عدت هذه الاختلافات اختلافات في العلم من حيث كونها اختلافات في متعلق العلم كانت المذاهب اربعة
 والاكان فيه مذنبان الاول ان الحالة الادراكية صفة انزعاجية والثاني انها صفة انضمامية فهذا يستتبع مذاهب والعاشرون
 تاملين بان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل لفعال والثاني عشر مذنب من يقول ان العلم هو انقاش المدرك بصورة
 ويجعل من مقولة الافعال الثالث عشر مذنب لشارح وهو ان العلم هو الواجب سبحانه فيذنبه هي المذاهب التي وقفت عليها
 واما مذنب اليه البعض من ان العلم هو مقارنة العاقل للعقل في العقل لفعال فخلعه هو المذهب العاشر واما الاحتمالات
 العقلية فلا تحتاج الى تحقيق الحق والبال الباطل يأتي انشار الله تعالى في نحو اشياء المتنافسة قوله وتفصيله ظاهر في الكلام
 يدل على ان الاختلاف انما هو في علم النفس بما هو غير ذاتها وصفاتها وليس الامر كذلك فان المتكلمين التاملين يكون العلم
 اضافة وصفة ذات اضافة يقولون ان العلم مطلقا سواء كان علما بذات المدرك وصفاته ومعلوماته او بما ورأى اضافة
 صفة ذات اعانة فلا اختلاف معهم لا يختص بعلم المدرك بما سوى ذاته وصفاته ومعلوماته لكن لما لم يكن جميع المذاهب حاصلة

في مطلق العلم الشامل للمدرك بذاته وصفاته وعلمه بالاشياء الغائبة عنه كذنب من يقول ان العلم بالصورة لا يصلح
 المتحدة بالحقيقة مع المعلوم اذ انه مثال للمغايرة بالمهية وان العلم بالاشياء الغائبة عنه هو الحالة الادراكية وعلمه بذاته وصفاته نفس
 ذاته وصفاته نفس مورد النزاع بعلم النفس بما سوى ذاتها وصفاتها وتفصيل ان مطلق العلم بالحقيقة واحدة مشتركة بين علم
 الواجب بين علم الممكن اولا على الاول اما ان يكون عبارة عن نفس الاضافة والتعلق وهو مذنب بعض المتكلمين او يكون عبارة
 عن صفة ذات اضافية وهو مذنب علمائنا الماتريدية او يكون عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول والعقل الفعال وهو
 مذنب فرغوريوس واتباعه ويكون عبارة عن الوجود الذي هو نفس الواجب وهو مذنب الشارح وعلى الثاني اما ان يكون
 علم الممكن مطلقا سواء كان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشياء الغائبة عنه حقيقة واحدة مغايرة بالذات العلم الواجب سبحانه
 وهو الذي ذهبنا اليه فان علم الواجب تعالى سواء كان بذاته او بغيره نفس ذاته الحققة عندنا وعلم من سواه سبحانه سواء كان تعالى
 او نفسا حاله ادراكية انجلالية يعبر عنها بدانش لكنها اذا تعلقت بذات المدرك وصفاته سميت علما حضوريا واذا تعلقت بالاشياء
 الغائبة عنه كان تعلفها بها بواسطة اشتباها المرتتبة في المدرك المحاكية لها المغايرة اياها فيكون تعلفها بالاشباح اولاً
 بالذات وبذوات الاشباح ثانياً وبالعرض فكلك الى حاله اذ قيس الى الاشباح كانت علما حضوريا اذ لا واسطة بينها
 للصورة والاشباح من صفات النفس او العقل نقيما بها فعملها من تسهيل علم المدرك لصفاته واذا قيس الى ذوات الاشباح
 كانت علما حصوليا يكون الصورة اعني الاشباح وسائط في الانكشاف اما ان لا يكون علم مطلقا حقيقة واحدة وذلك
 بان يكون العلم حضوريا اي لا يكون بواسطة الصور عين ذات المدرك ذاتا واعتبارا ولا يكون العلم حصوليا كذلك
 فاما ان يكون العلم حصولي حقيقة واحدة ولا يكون كذلك بل يكون عين المعلوم حقيقة وغيره بالاعتبار فيكون العلم حقائق
 متغايرة حسب تخالف المعلومات باحتمال وعلى الثاني اما ان يكون العلم صفة قائمة بالعالم وهو مذنب الجمهور من العلم بالصورة
 الحاصلة القائمة بالذهن المتحدة مع المعلوم حقيقة او يكون العلم صورة قائمة بانفسها وهو ما ذكره الصدر الشيرازي في الاسفار
 وعلى الاول اما ان يكون العلم عبارة عن حاصل في الذهن من الاشياء اعني اشتباها المغايرة لها بالحقيقة وهو مذنب
 الشيخ المقتول واتباعه ومذنب الصدر الشيرازي صاحب شرح الدرر الى غير المذهب او لا يكون كذلك فاما ان يكون
 العلم عبارة عن انطباع الصورة في الذهن اعني الحصول الذاتي وهو مذنب صاحب الافق المبين او عبارة عن انعكاش
 النفس بالصورة وهو مذنب القائلين بان العلم انفعال او عبارة عن حالة اخرى فكلك الحالة اما انتراعية وهو مذنب
 المعصوم وبعض المتأخرين او انضمامية وهو مذنب العلامة القوشجي وغيره فهذا ضبط المذاهب المشهورة التي عثرنا عليها
 قوله فاما باضافة نقطه مذنب العوام من المتكلمين ومبطله ان النزاع انما هو في العلم بمعنى مبداء الانكشاف ولا يمكن

ان يكون مبدء الاكتشاف حقيقة نفس الاضافة والمتعلق لان الاضافة امر انتراعى فلا واقعته الا باعتبار نشر الانتزاع
فالعلم حقيقة فنشأ انتزاع الاضافة لانفسها وبشكل عليهم ان الاضافة لا يعقل الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوماً في
الخارج فلا يتعلق العلم بالمعدوم الخارجى مع ان تعلق العلم به ضرورى ولا يسبيل لهم الى القول بوجود المعدومات الخارجية
في الذهن بنسبهم الوجود الذهنى والى ارتكاب ثبوت المعدومات بدون الوجود لان ذلك مخرج البطلان فالمعدوم الخارجى
لما كان معدوماً محضاً ولا شيئاً يستحال تعلق العلم به وايضاً العلم يسبق التمييز ومن السهول اختيار الاشياء المحض منها
كما يطل بهذا المذهب بطل مذهب الماتريه ايضاً لانهم ايضاً ناقضون للوجود الذهنى ولشبهت المعدوم فيلزم عليهم ايضاً تعلق
العلم بالاشياء المحض وتميز المعدوم الصفر ولا اعتبار على مذهب الماتريه بغيره بلزم عليهم تميز المعدوم المطلق وتعلق العلم
به كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى ثم يريد على القائلين بكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود عندهم
محصور في الخارجى فالعلم عندهم معدوم مطلق ولا شيء يحتم وهو صريح البطلان فانهم **قوله** وهو وصف ذو اضافة هذا
هو بخلاف علمنا الماتريه كترجم الله تعالى وسمون ذلك الوصف بالحالة الانجلية وهو لا يشكر الله سبحانه قد اصابوا في ان
نشار الاكتشاف هي الحالة الانجلية لكنهم قد اخطأوا في نفس الوجود الذهنى اوليهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق
العلم بالاشياء المحض وتميز المعدوم الصفر وايضاً قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضاً هي تلك الحالة الانجلية
فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف جمهوره في ان العلم على العلم المطابق للواقع وبطل اي العلم الغير المطابق له بل
هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول فطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان يتحقق في الواقع
كان العلم المتعلق به علماً مطابقاً والا كان جهلاً غير مطابق **قوله** فعلى الاول من مقولة كيف الذاهبون الى ان العلم هي الحالة
المعبرة عنها بالاشرف فترى ان فرقة زعمت انها انتزاعية وفرقة ايقنت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة كيف
لصديق رسم كيف عليها وما يلحق من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة كيف الاختصار كيف في الاعراض
الانضمامية في غاية السقوط لان كثير من الكيفيات امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما فمن ان القول بكون تلك الحالة انتزاعية
باطل لان الكلام هنا هو في العلم الذي هو منشأ الاكتشاف حقيقة ومنشأ الاكتشاف حقيقة يستحيل ان يكون امر انتزاعياً وان التجارب
نشار الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة التي هي منشأ الاكتشاف حقيقة انضمامية **قوله**
وعلى الثاني القائلون بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افتروا فرقتين فرقة مذهبكم ان الحاصل من شيء في الذهن ان
هو العلم مثال ذلك الشيء وشبهه بالهبة وفرقة تزعم ان الحاصل من شيء في الذهن نفس حقيقة وهو العلم فلا ولون يذهبون
الى ان العلم مطلقاً وهو شحيح الحاصل في الذهن من مقولة كيف والآخذون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة كيف لكن

ذلك لا يستقيم على ذلك بل العلم عند من تابع للمعلوم فما كان المعلوم جوهرا كان العلم جوهرا وان كان في كك كيفا كان بنو كيفا وكذا ولا
 يخرج حقيقة الحال لا بسط واسهاب في المقال فنقول ههنا مقامان الاول ان هولاء الذين يسمون الى كون العلم هو الحاصل في الذات
 سواء كان نفس الشيء او مشارعا فاذا ذهبوا الى ذلك وبل ما دعوه دليل على انهم حق او باطل الثاني ان النزاع بين القائلين
 بحصول الاشياء بانفسها وبين القائلين بحصول الاشياء في اعيانهم وان الحق مع اى من الطائفتين اما المقام الاول
 فنقصه ان جمهور الفلاسفة لما رأوا ان صور الاشياء تحصل في المدرك والاذهان عند العلم بها كما يشهد به الرجوع الى الوجود
 ويدل عليه لآل الوجود الذهني زعموا ان مناط اكتشاف الاشياء عند المدرك هي صورها الحاصلة في ذم المدرك غير حاصل
 في الذهن ليس علم بل هو العلم بنفسه لا اكتشاف وهو الصورة والبيان ما بطل به لكون العلم عبارة عن زوال امر
 حاله وان لا يحصل لا يزال شيء عند العلم بما لا يتنوع استوار حال العلم وما قبله بالبداهة او جبر ان يحصل امر في المدرك عند العلم
 بشيء والحاصل في المدرك هو صورة ذلك الشيء فهي العلم به وربما قال قائلهم ان اولية الوجود الذهني ان تمت دلت على ان العلم
 هو الحاصل في الذهن وربما عظم من يوثق بينهم بان العلم قد يكون مطابقا وقد يكون جهلا غير مطابق فالعلم تصف بالمطابقة
 والمطابقة بمعنى العلم وغير الصورة التي تصف بها العلم هي الصورة فهذا ما بلغني من لائهم ولا ينبغي على ذي مسكة ان كل صاحب
 لفظا طاعل تحت اما الاول فلان حصول صور الاشياء في الذهن عند العلم بها سلم لا ريب فيه لكن لا يلزم عنه ان يكون نشأ اكتشاف
 هو الحاصل في الذهن يجوز ان يكون الحاصل في الذهن متعلق العلم ولا يكون هو نفس العلم ولا يجب ان يكون كل ما لا بد منه في
 اكتشاف الاشياء علما بالاشياء وذلك ظاهر جدا واما الثاني فلانه لا يلزم من عدم كون العلم زوال امر وانتاع استوار حال العلم و
 ما قبله الا ان يوجد في المدرك صفة لم تكن فيه قبل الابراك هي نشأ اكتشاف واما ان يكون تلك الصفة صورة للمعلوم فغير
 لازم لجواز ان يكون الحالة الانجلابية متعلقة بصورة المعلوم واما الثالث فلان المذكور في كتب تقوم لاثبات الوجود الذهني
 اربعة دلائل الاول انما حكم على ما ليس موجود في الخارج فيجب جوده في الذهن وهذا التاميد على ان الحكم عليه يجب جوده في
 الذهن لا على ان العلم هو الحاصل في الذهن والثاني ان الحكم موجود وليس في الخارج فهو في الذهن وهذا ايضا لا يدل على كون
 الصورة علم الثالث ان اضافة العلم الى شيء يستلزم وجوده فاما لا وجود له في الخارج وقد تعلق به العلم موجود في الذهن لا العقل
 الاضافة الى المعلوم الصريف وهذا ايضا التاميد على ان متعلق العلم موجود في الذهن لا على ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن
 والرابع ان القضاء بالحقيقة لا يكون الحكم فيها على الموجودات الخارجية ولا بد ان يكون الحكم عليه وجودا وليس في
 الخارج فهو في الذهن وهذا ايضا التاميد على وجود الحكم عليه في الذهن لا على كون العلم هو الصورة واما الرابع فهو في
 قاية السخا فان المطابقة والمطابقة ان اراد بها مطابقة المعلوم والاتحاد معه بالحقيقة والمهية وعدمها واراد بها انطباق

امثال على ما هو مثال له وعدم كون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من اوصاف العلم نوع فانه اول النزاع وليس مدار
 الجدل المركب العلم المتقابل على انصاف العلم بهما بهذا المعنى وان اريد بهما الانكشاف الواقعي وعدمه فسلم انهما من شئ
 العلم ولا يخفى ان انكشاف الواقعي وعدمه لا يتصف بغير الصورة فالغلط انما ينشأ من اشتباه المطابقة واللامطابقة
 بالمعنى الاخير بالمعنى الاول واما المقام الثاني ففيه سبجان الاول تحديد محل النزاع ولتصوره وذلك انه لا يرتاب
 في ان الاشياء اذا علمت بحصيل منها في الذهن معان ومفاهيم لم يكن حاصلها في قبيل فزيد مثالا اذا البصر او الانسان
 مثالا اذا عقلنا حصل في اذنا من زيدا لم يكن حاصلها فيها من قبيل ومن الانسان معنى لم يحصل فيها قبل فخلط
 القائلون بالوجود الذهني في ان الحاصل في الذهن بل هو نفس ذلك الشئ الذي حصل منه في الذهن هذا الحاصل
 وعينه بالحققة او امر مغاير له فذهب جمهور المشائية الى ان الحاصل من الشئ في الذهن عين ذلك الشئ حقيقة وذو
 شئ الا شرا في ان ان مغاير لذلك الشئ بالحققة والمادية فالحاصل من زيدا والانسان في الذهن عند الاولين نفس
 حقيقة زيدا والانسان الا انه لا يرتب على الحاصل منهما في الذهن آثار تترتب على عليهما في وجودهما الخارجي والحال يحصل
 نفس حقيقتيهما وعند الآخرين ليس الحاصل في الذهن نفس حقيقتيهما بل مثالهما وشبههما حتى ان الحاصل في الذهن منهما
 كالصورة المنسكة من الشئ المنطبقة في المرأة فصورة زيدا حاصلة في الذهن ليست عليه كالصورة المنسكة من زيدا المنطبقة في المرأة
 ليست عليه وانما اطلاق زيدا على صورته الذهنية كاطلاق اسمه على مثاله كذا معنى الانسان الحاصل في الذهن ليس عين الانسان
 بل كانه مثال الحقيقة الانسانية واطلاق الانسان على المعنى الحاصل تجوز كاطلاق اسم الشئ على مثاله ولا لا تترتب على كل
 في الذهن آثار الشئ فالصورة الذهنية الحاصلة من زيدا ولا انسانا ولا قاتما ولا قاعدا ولا ابا ولا ابنا ولا غي ذلك كما ان
 الحاصل من الانسان ليس انسانا ولا حيوانا ولا ناطقا ولا صاحب كمالا ولا تابا وليس عدم ترتيب آثار الشئ على الحاصل منه في الذهن
 لاجل انه موجود بوجد على بل لاجل انه ليس في الشئ انما هو شبه المغاير له فهذا تحديد محل النزاع وتحريره ثم اختلف الاولون
 فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان الحاصل في الازمان نفس الموجود في الاعيان وان الموجود في الذهن والتحقق في الخارج واحد بالعدد
 وهو ذهب الحق الدواني في عايشه على مخرج التجر يد وذهب البعض الى ان المهيئات محفوفة ذمنا وخارجا دون الاشخاص
 واليشية كلام الشيخ في قاطيع غور يأس الشفا وفي فصل العلم من المهيئات الشفا فانه ذهب بتناك ان الحفاظ المهيئات في
 الذهن ثم البطل الحفاظ انفس بعينه البعث الثاني في تحقيق الحق في هذا المقام فاعلم ان كون العلم هي الصورة الحاصلة في الذهن
 باطل مطلقا سواء كانت الصورة متحدة مع ذي صورته في الحقيقة او مغايرة له فيها كما سياتي في انشائه تعالى اما ان الحاصل من
 الشئ في الذهن بل هو شئ او نفس حقيقة فالحق في ذلك ان الحاصل في الذهن من الشئ ليس نفس حقيقة بل شبه ومثاله و

ان كان مخالفا له عليه السواء الا عظم واما على في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس قابلا للتحويل ولهم قبل تفصيل
ذلك مقدمة هي ان يستحيل ان يحصل الاشخاص العينية بما هي اشخاص في الذهن اما اول افلان الواحد بالعدد لا يتعد وجوده بالبدئية
اذ لا يتصور وجوده شي واحد بوجوده وانما انما افلان تعدد الوجود مساوق لتعدد الشخص ومن المستحيل بدئية شخص واحد شخصين
وصيورة شخص واحد بما هو كذلك شخصين وهذا ظاهر غني عن تعميم الابانة فقد بطل فربما من يرى ان الوجود في الذهن والوجود
في الخارج واحد بالعدد اذا عرفت هذا فاعلم ان الداعيين الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن استدلو على انهم يوجبون
الاول ان شئ شي مابين له ومابين شئ لا يمكن ان يكونا كاشفاله واحاصل من الشئ في الذهن كاشف له لا محالة
فالشئ ليس حاصل من الشئ في الذهن وهذا في غاية السقوط فان اقل كون مابين الشئ كاشف له لم يدل عليه بعد دليل
ودعوى الضرورة في ذلك غير مسبوقة بل به المقدمة لا تكاد تفرق من اصل الدعوى الاولى العنوان على ان ذلك لا يستقيم
على اصولهم في كثير من اصولهم فانهم يذهبون الى ان وجه الشئ المابين له بالحقيقة ربما يكون كاشف له فلما جاز وان يكون وجهه
احاصل في الذهن كاشف له فلما جاز وان يكون شئ محصل فيه كاشف له فان زعموا ان كاشف الشئ لا بد ان يكون محمولا
عليه الشئ لا يحل على ذي شئ ففيه ان الاثر احاصل من الشئ في الذهن ان كان متحدا معه على رايهم بحسب الماهية فليس متحدا معه
في الوجود لان وجوده ذهني ووجود الشئ خارجي على انه لا ياتى في ان متقال الشئ قد يكون كاشف له ومرة لملاحظة فلما جاز
ذلك فلم يجوز ان يكون شئ كاشف له ومرة لملاحظة الثاني ان دلائل الوجود الذهني ان تمت دلت على حصول الاشياء
بانفسها في الذهن فانباته على ان ما يتعلق به العلم لا بد ان يكون حاصل في الذهن مما تارة عنده فلا بد من تشل نفس الشئ
في الذهن فان تعلق العلم بالشئ المغاير للشئ لا يكفي لاكتشاف الشئ والتمييز على ان الحكم عليه لا بد ان يكون موجودا في الذهن
فان الحكم على شئ الشئ المغاير له لا يتعدى من المثال اليه فلا بد من تشل في الذهن نفس الشئ واجوبا ما عن الاول فهو
ان الشخص الخارجي لا يحصل بنفسه في الذهن كما مر في المقدمة الممهدة بل احاصل فيه انما هو امر مغاير له وجودا وتقسما وان شاركه
في الماهية النوعية كما يظن هولاء فلما كفى تعلق العلم بالامر المغاير للشئ وجودا وتقسما في انكشاف الشخص العيني فلم لا يكفي تعلق العلم
بالشئ الماخوذه منه المغاير لاياد في انكشافه وايضا لما جاز هولاء ان يكون تعلق العلم بوجه الشئ المابين له بالماهية احاصل في الذهن
المغاير لذلك الشئ بالماهية وبالوجود الشخص كافي في انكشاف نفس الشئ فاما يلزم ان يكون تعلق العلم بالشئ
كذلك فيكون للشئ علاقة مع ذي الشئ بها يكون تعلق العلم بالشئ كافي في انكشاف ذي الشئ وايضا الصورة الحاصلة في
الذهن من زيد مثلا المشاركة لا بحسب الماهية على راي هولاء لها نخوان من العلاقة مع زيد الاول انها محكية زيد والثاني انها مشا
ر بالماهية فلا يخلو اما ان يكون العلاقة التي بها يكون الصورة كاشفة لزيد هي المحاكات فهي متحققة بين الشئ وبين ذي الشئ

ايضا ويكون هي المشاركة في الماهية فيلزم ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرها لشاركة اليه في الماهية على
 رى هولاء فان زعموا ان مجموع العلائق يورث الحسب فليعلم ان يدلو على ذلك ببرهان على ان الخطرة عليها تكفي مؤثرة
 البطلان لهذا الاحتمال فان حال الصورة الذهنية بالقياص الى ذوات الصور كحال التمثال بالقياص الى ما هو متشابه فلما كان
 التمثال مما يتقل منه الذهن الى ذى التمثال فليعلم ان يكون اشج مما يتقل منه الذهن الى ذى اشج فان قيل على تقدير
 القول بحصول اشج بالاشيار في الذهن يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء معلوما بالكنه او بكنهه ذا المعلوم على هذا التقدير
 والاثباتات هو اشج وثانيا وبالعرض هو ذو اشج واشج كانه وجه لذي اشج فعلى هذا التقدير يخصر العلم في العلم ما لوجه فلما على
 تقدير القول بحصول اشج حصول نفس اشئ في الذهن فتحيل كما سيلوح فان اريد بالعلم بالشيء بالكنه او علمه بكنهه يحصل فيه
 نفس اشئ ونفس ماهية فهو تحيل قطعا واستحالته لازمة لمترتبة وان اريد به ما يكشف فيه نفس اشئ ونفس ماهية فانتقله
 غير لازم على تقدير القول بالاشج فان من الاشياء ما هو شج نفس اشئ ونفس ماهية كعنى الانسان او معنى الحيوان انما يطبق
 الحاصلين في الذهن وهو كاشف لنفس اشئ ونفس ماهية وحصول نفس اشئ في الذهن غير ضرورى في انكشافه وليس
 النزاع الا فيه فدعى الضرورة فيه غير مسموعة ومنها ما هو شج لوجه اشئ كعنى الكاتب الحاصل في الذهن فانه شج لعرضى
 الانسان فهو كاشف لذلك لعرضى وهو اوسطه للانسان مثلاً فالعلم بالتعلق بالقسم الاول من اشج علم الاشئ بالكنه او علم بكنه
 اشئ وبالعلم المتعلق بالقسم الثاني من علم الاشئ بالوجه وقد فصلنا ذلك فيما سبق في مبحث قول المصنف وهو الحاضر عند المك
 اما عن الثاني فهو انه ان يكون الحكم على الشخص العيسى اولى صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل لنا ههنا
 على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشيار بانفسها في الذهن اعلى التقدير الاول فانه على هذا التقدير يكون المحكوم
 عليه هو الهوية الخارجية فلو وجب جد المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب جد الهوية العينية ولم كيف وجد صورته الذاتية
 لصدق الحكم سوار كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية كما هو ذهاب هولاء او مغايرة لها بالماهية كما هو ذهاب اصحاب
 المثال اذ على هذا التقدير لا يكون وجود شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمر لا يكفي لصدق
 الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالوجود الذهني محمداً باصلاً ولوقيل حصول الاشيار بانفسها في الذهن واما على
 التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الذهنية الموجودة بالوجود اطلق منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة
 لها وجوداً وتخصوا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلماذا لا يتعدى الحكم على شئ من اشئ الى ذلك الاشئ فان تغاير بحسب الوجود
 لا يتخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعاً سيان في الانتقال عن الصدق واكمل وعدم الاستمتاع
 عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجود الحاصل من اشئ الى ذلك كما يحكم على التميز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم

من معنى التمييز الى الحكم فلم لا يتعدى الحكم شئ الى ذلك الشئ وبالحكمة فلا تلال الوجود الذهني لاندل على حصول الاشياء
 بانفسها في الذهن كحاسب الجمهور قد بان بما ذكرنا انما عولوا عليه في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا فيقول ان يقول عليه
 واما البطلان رانهم تفصيله ان هولاء اختلفوا في ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن بل من قبيل حصول العوض في منقوص
 وليس من ذلك التبديل بل الصور الموجودة في الذهن قائمة بانفسها والاول نذهب الجاهل والثاني نذهب العلامة القوي
 والصد الشير اوصى وسيا في ان اشار الله تعالى البطلان المذهب الثاني باسطوح في شرح قول المص فانها من حيث الحصول
 في الذهن معلوم ومن حيث القيام بعلم واما المذهب الاول ففيه نذهب ان الاول نذهب المحقق الدواني واشياءه من
 انخفاض البهوية العينية في الذهن وقد البطلان في المقدمة المهيبة التي ذكرنا بانها توافقا فيضح ان حصول الشئ في الذهن لما كان
 عبارة عن الحلول فيه كان البهوية الجوهرية العينية عند حصولها في الذهن حالة وغرضا في الذهن فكيف يذهب بهم عاقل
 الى ان البهوية الجوهرية العينية قد صارت عرضا وتخصها باق كما كان وايضا الشخص الخارجي يحصل في الذهن اما ان يكون
 موجودا في الذهن بوجود يترتب عليه الاثار الخارجية او لا يكون كذلك على الاول يكون بما هو موجود بوجود ظلي لا يترتب
 عليه الا آثار موجودا بوجود اصلي يترتب على عليه وهو صريح البطلان وعلى الثاني يكون الوجود الخارجي مسلخا عنه عند حصوله
 في الذهن فيكون الشخص الخارجي مسلخا عنه عند حصوله في الذهن ضرورة تساوق الوجود والتخص فلا معنى لانخفاض البهوية
 العينية في الذهن والثاني نذهب الجمهور هو انخفاض المهيبة ذهابا ويطلبه ولا انا قد حققنا في فواتح بحث جعل ان
 مصداق الوجود نفس المهيبة بلا زيادة امر عليها وانضمام عارض اليها فالمهيبة التي توجد في الخارج بنفس ذاتها بالاضغاف
 عارض اليها مصداق للموجودية الخارجية والوجود الخارجي هو نحو الوجود الذي يترتب عليه الاثار الخارجية فالمهيبة التي توجد
 في الخارج يستحيل وجودها في الذهن والا كانت عند وجودها في الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ونشار لترتب الاثار
 العينية وهو صريح البطلان وثانيا انه لو حصلت المهيبة الجوهرية بنفسها في الذهن كانت حالة فيه والحلول نحو من الوجود
 فيكون مصداق الحلول نفس حقيقتها لما تحققنا فيما سبق من ان مصداق الوجود في كل شئ عينه فيكون نفس الحقيقة الجوهرية
 بذاتها مصداقا للحلول في الحل والحاجة اليه فلا يكون حقيقة جوهرية بل طبيعة فاعية عرضية فيستحيل وجودها بدون
 الموضوع فلا يوجد منها قائما بذاته وثالثا ان حصول الماهيات الخارجية بانفسها في الذهن انما يتصور لو كان الشخص
 عبارة عن المهيبة المعروفة للشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية في الذهن بعد تجزئها اياها عن الشخص العارض واذا
 قد بطل كون الشخص عارضا للمهيبة وثبت انه نفس المهيبة كما مرنا اشارة اليبطل حصول الماهيات الخارجية في الذهن و
 ما يحصل الامر على هولاء انه يلزم ان يكون الجوهر عرضا في الذهن وقد اباوا عنه وجوده واهية نستلوا عليها فنيين

فما فيها بعد انشائها لم تقال فقد اتضح حق الافتتاح ان الحق هو القول بحصول الاشياء وان القول بحصول الاشياء بانفسها
يفض الى مفاسد منصفية الى الافتتاح غنية عن الالبانة والايضاح فافهم ونظر ما تبلى عليك فيما بعد انشائها لم تقال **قوله**
عند الزاعمين بالشيء والمثال قد عرفت انه اذا علمت الاشياء حصلت منها في ذهن العالم صور ومفاهيم وتلك الصور والمفاهيم
مغايرة بالمابية لذوات الصور فصوره زيد ليست عين زيد ومفهوم الانسان ليس نفس حقيقة الانسان الموجودة في الخارج
كما تحقيقة فتلك الصور والمفاهيم هي العلوم عند اولئك الزاعمين وهي المسماة بالامثال والاشباح وتلك الاشباح
لها اعتباران اعتبار قيامها بالذهن واعتبار انفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن فهي عند هولاء بالاعتبار الاول
علوم بالاعتبار الثاني معلومات والاشياء وذوات الاشباح انما هي معلومة بواسطة الاشباح هذا التصور يزد بهم وليس مركب
بالشيء الحالة الانجلية التي يقول بها علمنا الماتريدي فان تلك الحالة حقيقة واحدة والاشباح حقائق متخالفة فان مفهوم
الانسان وهو شجر غير مفهوم الفرس وهو شجر والى الحالة فهي حقيقة واحدة والكائنات متعلقاتها مختلفة والتغاير بين الحالة
المتعلقة بالانسان وبين الحالة المتعلقة بالفرس تغاير شخصي وحقيقتها واحدة والتغاير بين مفهوم الانسان وبين مفهوم الفرس
الذات هما شجرا الانسان والفرس تحقيقا فاذا خاتم الحكماء قدس سره من ان المراد بالشيء كيفية قائمة بالنفس يكون لها
مناسبة بالشيء بها يكون سببا لاكتشاف ذلك الشيء وهذا بالحقيقة راجع الى ما ذهب اليه مشائخنا الماتريدي في رفع الاعداء عنهم
فانهم لم يزدوا في تفسير العلم على الحالة الانجلية انتهى لم يحصل بعد ثم ان القول يكون العلم هو الشيء والمثال باطل باولئك
قد عرفت ان الاشباح حقائق متخالفة وبداية العقل شاهدة بان العلم حقيقة واحدة وان تغالفت متعلقاتها فليس العلم هو الشيء
واما ثانيا فلان احاصل في ذهن من اشئ الواحد صورة واحدة بالبداهة وباختراف هولاء ومن المعلوم ان متعلق العلم
حقيقة ليس هو العين الخاخرى لانه قد يكون نفعيا والعلم تحقق ومن المستحيل تحقق العلم بدون متعلقه ولا يمكن ان يكون متعلق العلم
غير الصورة الحاصلة في الذهن لان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك تميزا له وليس موجودا في الذهن وليس عينه
للمدرك والانتقال ولا معلولا لانه لا يكون حاضرا عند المدرك تميزا له ضرورة اذا تم هذا فالصورة الحاصلة من اشئ اما ان
تكون علما فقط ويكون المعلوم غير او اما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غير او اما ان يكون علما ومعلومة معا والاول باطل
لما مر من ان لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة الحاصلة وعلى الثاني يبطل القول بكون العلم هي الصورة الحاصلة
والثالث ايضا باطل لان الصورة الحاصلة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد وهو صريح البطلان لان العلم ^{هو} العلم
مستقل فان فيما متقابلا فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد وباختبارين مختلفين كما يقولون ان الصورة من حيث هي هي
معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود في الذهن امر واحد بالعدد وثنائية تابعة لا اعتبار

المعتبر فان الموجود هو الشخص العقل يضرب من تقليل يتبرع منه امر اكلها وتخصا خاصا فيلخص امرين نفس الهية والمادية المخلو
بالوجود والتشخص وليس الموجود في الواقع مع عزل الملاحظ عن اعتبار العقل امرين نفس الهية والمادية المخلوطة بالوجود
فعلى هذا التقدير يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر لوقبل اعتبار المعتبر لا يكون امرا واحدا مصداق العلم والمعلوم
ككونها متضايفين واللازم ان يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر صريح البطلان فقد وضع ان الصورة المحاصلة
في الذهن تستحيل ان تكون علما بل هي معلومة والعلم كيفية غير ما والاخر ان يقال الصورة يستحيل ان تكون علما اذ لو كانت
سلما كان المعلوم اما هي نفسها او لا سبيل الى الاول لانها اما ان تكون علما ومعلوما باعتبار واحد وهو باطل لاقتناع
اجتماع المتضايفين في واحد وتكون علما ومعلوما باعتبارين فيكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر وكذا الى الثاني
اذ للمعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا بالذات ولا شيء غير الصورة المحاصلة كذلك ولما بطل التالي بكلا شقيتيه بطل المقدم
فان قيل يجوز ان يكون الصورة المحاصلة علما ويكون معلوما الصورة المرتتبة في الازمان العالية قلنا اولاس الضروريات انه
لا بد ان يكون المعلوم حاضرا عند المدرك متميزا بالذات والصورة المحاصلة في الازمان العالية ليست حاضرة عندنا وثاننا انما لتو
الكلام في علمنا بالجزئيات المادية بما هي جزئيات فمن المستحيل ارتسام صورها في تلك الازمان فان صورها انما ترتسم
في الآلات المجردة فالصور المحاصلة منها في مداركنا لا تكون علما بها اذ لو كانت علما كانت معلوما اما الاعيان الخارجية وهو
باطل لانها قد تنقضي والعلم باق ومن المستحيل بقا العلم بدون المعلوم او تلك الصور انفسها فيلزم اما اجتماع المتضايفين في واحد
توقف تحقق العلم والمعلوم على اعتبار المعتبر فاذا كانت تلك الصور معلوما والعلم كيفية اخرى غير ما واذ العلم حقيقة واحدة لا تختلف
حقائق افرادها فكلها بالكلية والجزئيات الغير المادية ان امكن علمها بما هي جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورها المرتتبة فينا فاقبل
لعل القائلين بكون العلم هو شئ يقولون ان اشباح الجزئيات المادية ترتسم في ذات المدرك المجرد لاني الآلة فلعلمهم يجوزون
ارتسام اشباحها في الازمان العالية ايضا قلت قلنا لو كان ارتسام صور الجزئيات المادية في ذات المدرك المجرد ولا يكون كون
الآلات المجردة وسائل في ارتسام تلك الصور في الجزئيات المستحيلة ارتسامها في المجردات التي هي برية متعالية عن الآلات المجردة
وثالثا انما نسوق الكلام في علم الازمان العالية فانها تعلم معلومات تتحقق لها في الاعيان كمفاهيم المتغيرات فاما ان يكون علم
سلك الازمان بها هي صورها المرتتبة فيها وهو باطل لان معلوماها لا يكون هي الاعيان الخارجية لانها لا يكون معلوماها
تلك الصور انفسها والالزام اما اجتماع المتضايفين في واحد وتوقف تحقق العلم والمعلوم على الاعتبار كما مر واما ان يكون علم
تلك الازمان بها كيفية اخرى غير الصور المرتتبة فيها فيكون علمنا بها ايضا كيفية غير صورها المرتتبة فينا اذ العلم حقيقة حقيقة واحدة
لا تختلف افرادها باختلاف لاجل اختلاف الموصوفات فان قيل قلنا لو كان العلم هو شئ يقولون بكون علم الازمان انما

حضوريا فلا يكون علمها بالاشياء وعلمها بها متحدان بالحققة قلنا فعلى تقدير كون علم الازمان العاليية بالاشياء حضوريا لا يكون
 صورة الاشياء مرتبة فيها فلا يتوجه اشبهتها القاطنة بانه يجوز ان يكون المعلوم الصورة المرتبة في الازمان العاليية من الراس وقد وضع
 بما ذكرنا بطلان القول بكون العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن مطلقا سواء قيل بانها متحدة مع ذي الصورة بالحققة كما ذهب
 اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بانها مغايرة لذي الصورة بالمهية كما هو مذموم لقائلين بحصول الاشياء
 وظاهره ان الصورة الحاصلة متعلقة العلم اولاد بالذات فهي المعلومة بالذات وسياق ذلك زيادة تحقيق انشار الله تعالى قوله
 وتابعت للمعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الزعمون كون العلم هو
 الصورة الحاصلة وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن لا يتقيم كونه من مقولة الكيف على فهمهم لان علم
 كل شئ متحد معه بالحققة فاشئ ان كان جوهرا كان العلم جوهرا وان كان كائنا كان العلم كائنا وكيف كان
 العلم كيفا وكذا في ذكره الشايع من كون العلم تابعا للمعلوم على راي هولاء ليس يذهبهم بل لازما عليهم وقد اشكل بذلك عليهم
 وقد لقدى هولاء لدفعه فقال بعضهم ان العلم كيف بمعنى العرض العام لا بمعنى المقولة وبذلك لا ينشئ شيئا اما اولاد فلا فهم مصرون
 بكون العلم من مقولة الكيف واما ثانيا فلان العلم حقيقة حقيقة اصداء محصلة منقطة الى التصور والتصديق وحسبها فيجب
 انذارها تحت مقولة من المقولات ولا يصلح غير مقولة الكيف لان يندرج تحت العلم ويتصور ذلك على تقدير كون العلم هو الصورة
 المتحدة مع الشئ فلا يجدي ارتكاب كون العلم كيفا بمعنى آخر واما ثالثا فلانه لم يجهد الكيف اطلاق آخر سوى اطلاقه على المقولة المشهورة
 واطلاق العرض على معنيين على ما في عيون الحكماء الاول الموجود في موضوع والثاني الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في
 موضوع لا يستلزم اطلاق الكيف اليه على معنيين اما رابعا فلان هذا القول لا يمتشي فيما اذ حصل الكمية والاضافة في الذهن او على
 تقدير حصول نفسهما في الذهن لا يمكن ان يكون الكيف صادقا عليهما ولو بالمعنى المستحدث لان الكيف بهذا المعنى عرض لا يقبل
 القسمة والنسبة والكمية والاضافة كما صلتين في الذهن تجمل ان امكنونا قابليتين للقسمة والنسبة لا تتناع السلائخ الشئ عجيبة حقيقة
 والقول بان الصورة الذهنية الحاصلة من الحكم والاضافة غير قابلية للقسمة والنسبة قطعاً وان كان حقا لكنه لا يتقيم على تقدير
 حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما لا يخفى وقال المحقق الدواني ان عدم العلم من مقولة الكيف مسامحة تشبيها للامور الدنيوية
 التي هي العلم بالامور العينية المندرجة تحت مقولة الكيف وسياق الكلام على ذلك انشار الله تعالى وقال صدرا الشيرازي المعاصر
 لان الشئ من اية مقولة كان اذ حصل في الذهن ينقلب كيفاً بنا على ان مرتبة المهية تابعة لمرتبة الوجود ومتأخرة عنها وبذلك الكلام
 خط يصح اما اولاد فلان المعقول من الانقلاب انما هو الانقلاب من صورة الى صورة او من صفة الى صفة وبالجملة انما يعقل
 الانقلاب من شئ الى شئ حيث يكون مادة قابلية للنقلب عنه والمقلب اليه والانقلاب حقيقة الى حقيقة فغير معقول اما ثانيا

فلان ذبا بحقيقة نفى حصول الاشارة بانفسها اذ لما تبدل حقيقة الشئ في الذهن لم يحصل ذلك الشئ في الذهن واما ثانيا
فلان الوجود الذي حسب مقدما على المبهمة ان اراد بالمعنى المصدرى فمن اوائل المبهميات انه لا يتحقق له في نفس الامر الا
بمعنى انه منتزع عن المبهمة كيف يكون مقدما على المبهمة وان اراد به الوجود الحقيقي فهو ان كان منصفة للمبهمة كما هو مذهب القائلين
بكون الوجود منصفة انصافية فكونه مقدما على المبهمة من افاحش الاباطيل ضرورة تناقض المنضم عن المنضم اليه وان كان عين الماتية
كما هو الحق فالقول بتقدم على المبهمة قول بتقدم الشئ على نفسه ان كان منفصلا عن المبهمة بان يكون عبارة عن علة الماتية
فيكون مال القول بتأخر المبهمة عن الوجود الى القول بتأخر المعلول عن علته وهذا مجمع عليه لكن لا يجدي شيئا لان غرضه من
القول بتأخر الماتية عن الوجود تجوز اختلاف المبهمة وتبدلها باختلاف نحو الوجود وتبدله وهذا غير لازم من تأخر المعلول عن
العلة كما لا يخفى على ان هذا القائل مصرح بل مصرني حواشي شرح التجريد على ان الوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية و
لا يتحقق له في الواقع تقدم على المبهمة وهذا من الاباطيل التي لا تجليها البده والصبيان فلا حاجة الى البطالة وما تركبه المصدر الشرازي
في توجيه كلامه في الاسفار من ان مراده ان الوجود هو الموجود حقيقة كما يراه الاشراقية والمبهيات امور منتزعة من الوجود توجيه
انقول بما لا يرضى به قاله ثم زاعمه المصدر المعاصر للحقوقي الدواني من ان الاشارة تقلب في الذهن كيفما خالف المذهبين
مذهب من ذهب الى حصول الاشارة في الذهن ومذهب من ذهب الى اصول الاشباح فيه اما خلفته للاول فلان على
ذلك المذهب يجب ان تحفظ الماتيات ومنها وخارجا واما خلفته للثاني فلان صحاب الاشباح لا يقولون بان الاشعار
تحصل في الذهن فتقلب اشباحا بل يقولون ان الاشارة لا تحصل في الذهن راسوا كما يحصل فيه الاشباح فهم لا يجوزون انقلابا
الحقيقة فهو من المذهبين بين ذلك لا الى هولاء ولا الى هولاء ثم في مذبه نظر آخر دقيق هو انه لا ريب في ان حصول الاشارة
في الذهن على نحو واحد قطعاً بالمبهمة وليس بين انحاء حصول الاشارة في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن
بان يتقلب حقيقة اخرى وحصول بعضها بان لا يتقلب بل يبقى كما كانا فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان
يتقلب حقيقة العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا يتقلب فعلى الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشارة في الذهن تفاوت وهو
خلاف ما يقضي بضرورية وعلى الاول يلزم ان يكون حقيقة العلم الحاصلة في الذهن علما اذ لو كانت علما كانت حقيقة متباينة لانقلبه للمرض خلاف ذلك
او لم يكن تلك الحقيقة اى حقيقة علمية بل هي حقيقة علمية كما لم يكن يحصل في ذنب تلك الحقيقة علما بها وهو صحيح بلطالان بالجملة فكلامه جاز لا ينبغي للعاقل
فضل الاشتغال به وقال المصدر الشيرازي في الاسفار ان صور الاشعار من مقولات ذوات الصور بالذات قطعاً لكن الكيف
ليصدق عليها صدقاً عارضياً فصور الجواهر هو صدق عليها الجواهر صدقاً اولياً لكن الكيف ايضا يصدق عليها صدقاً عارضياً
شأنها متعارفا ولا ضمير في ذلك لاختلاف نحو الحمل وهذا ايضا فاسداً ما او لا فلان صدق الكيف على العلم اما ان يكون للصل

كون العلم نوعا من مقولة كيف فعل تقدير كون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحققة يندرج العلم تحت مقولتين
 بالذات وبصورة البطلان واما ان يكون لاجل ان كيف عارض له فاما ان يكون عارضا له من دون ان يتنوع بفصل فيلزم
 وجود كنه بدون فصل او يكون عارضا له بعد تنوع بفصل فيكون هناك حقيقة اخرى هي من مقولة كيف بالذات قائمة بصور
 فلا يصدق على الصورة الانها ذات تلك الكيفية ومحملها لانها نفس كيف اذ لا يلزم من قيام كيفية بشي الا ان يصدق
 على ذلك شي انه ذو الكيفية لانه نفس كيف كما يحسم انقام بالسواد والبياض مثلا فلا معنى لصدق الكيف على العلم على هذا التقدير
 وايضا القوم عد العلم من اقسام كيف كما يدل عليه كلامهم حيث يعقسمون الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيره ويعلمون العلم
 من الكيفيات النفسانية فلا يكفي لاصلاح كلامهم القول بان كيف عارض للعلم وايضا لم يذم احد على ان هناك حقيقة اخرى
 واما العلم هي من مقولة كيف بالذات واما ثانيا فلا ينهم من ان الذرات حقيقة واحدة تحت مقولتين مطلقا فلا يستقيم هذا الجواب على
 رأيهم واما ما اوردوه فاقم حكما قدس سره على هذا الجواب من ان الصورة الجوهرية المحاصلة في الذهن شخص ذهني والجوهر علم منه
 وحمل لا علم على الاخص لا يكون اوليا فلا ورود له اذ كما يمكن ان يحل شي على نفسه محلا اوليا ويلب حمل على نفسه محلا ثانيا لتعاقبا
 كذلك يمكن ان يحل ذاتي اشئ عليه محلا ثانيا وتيا ويلب حمل عليه محلا ثانيا لتعاقبا كما ان مفهوم المتلون يصدق على مفهوم
 الابيض صدقا ثانيا لتعاقبا ويلب صدق عليه صدقا ثانيا لتعاقبا فان مفهوم الابيض متلون بمعنى ان المتلون ذاتي له و
 ليس متلون بمعنى انه موصوف بالمتلون فالصورة الجوهرية الذهنية التي هي شخص يصدق عليها الجوهر بمعنى انه ذاتي له صدقا ثانيا
 متعاقبا وتيا يصدق عليها كيف صدقا ثانيا لتعاقبا ففني كون حل الجوهر عليها اوليا لا يضر المحجب كما لا يخفى هذا فقد ظهر ان
 الاشكال غير مندفع عن هؤلاء الجهابير القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة ولتوق هذا الاشكال يجب لصدق
 الشيرازي في الاستدلال بان النفس تبوع حين الادراك صوراً قائمة بانفسها فتصور الجوهر جوهر وليست كيفاً وتلك الصورة مشتقة
 بانفسها وذوات الصور بواسطتها وسبطل راء انشاء الله تعالى في شرح قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم
 ومن حيث القيام بعلومنا بفضل الله منه سبحانه برأين وثيقة وحجج دقيقة على البطلان كون الصورة المحاصلة المتحدة مع ذي الصورة
 هي العلم قد ذكرنا جتين منها في البطلان ذهب صاحب الشرح والمغال في بعض آخريتها على وجه الاجمال صونا لطالب العلم والكمال
 عن النواية والضلال فمنها انه لو كان العلم هي الصورة لزم اما كون الذاتيات معللة بالعوارض او صيرورة حقيقة عين حقيقة
 اخرى واللازمان باطلان اما الاول فلان العوارض متاخرة عن الذات والذاتيات فلا يمكن تقليل الذاتيات بالعوارض و
 اما الثاني فلان انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرى من دون ان يكون بينهما مادة مشتركة تخلع صورة وتلبس باخرى غير مقول
 بالبداهة بيان الملازمة ان القرينة الصريحة والنظرة الصريحة حاكمة بان حقيقة العلم ليست اعتبارية ولا علمية اخراعية كما لا

المركبة من الانسان والبياس فلو كان العلم هو الصورة الذهنية المتحدة مع ذي الصورة فاما ان يكون تلك الصورة ليست حقيقة
 علما فيلزم ان يكون حقيقتها قبل حصولها في الذهن اليه علما وهو صريح البطلان ولا يكون كذلك فيكون الحصول في الذهن
 الذي هو من خواص حقيقة تلك الصورة قد صير علما فاما ان يكون حقيقة العلم عنها او ذاتيا من حيث انها فيلزم تعليل ثبوت الشيء
 نفسه وثبوت ذاتية له بالعوارض وهو الامر الاول والا يكون حقيقة العلم عنها ولا ذاتيا لها بل مسببة عنها فيلزم ان يصير حقيقة
 الصورة بعروض عارض لها وهو الحصول الذي يعني حقيقة العلم وهو الامر الثاني فان قيل يجوز ان يكون العلم عارضا لعرض
 الاشارة عند حصولها في الذهن فلا يلزم الا لتعليل ثبوت عارض للاشياء وهو العلم بعارض آخر وهو الحصول الذي قلنا فالعلم
 على هذا التقدير يكون عبارة عن عارض الصورة لا عن الصورة نفسها وايضا سيأتي النفاذ انه تعالى البطلان كون العلم عارضا للصورة
 وتحقيق انه متعلق بالصورة لا انه عارض لها ولا يلتفت الى ما يقال ان العلم عبارة عن المجمع المركب من الصورة والعوارض
 الذهنية لان حقيقة العلم على هذا التقدير تكون اعتبارية كحقيقة المركبة من الانسان والبياس وهو صريح البطلان ومنها
 لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لزم اما كون العلم جنسا عاليا ومقوله من المقولات العشرة او كونه شخصا من
 مقولة من دون توسط الاجناس والانواع المتوسطة والسافلة ولما زمان باطلان بالبداهة بيان اللزوم ان كنه حقيقة
 مقولة عالية كالكم مثلا اذ حصل في الذهن وكان علما فالعلم انفس حقيقة تلك المقولة فيلزم كون علم الشيء انخاص جنسا عاليا
 ومقوله من المقولات قطعاً او حقيقة تلك المقولة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن تشخصه معروضه للعوارض الذهنية
 فصلت حقيقة المقولة كالكم مثلا شخصا من دون ان يتخصص او لا بالفعل العالي كالمفصل او المنفصل ومن دون ان يكون
 مقدرا او عدا ومن دون ان يكون جماعيا تعليميا او سطحيا او خطا وغير ذلك مثلا وايضا يكون المقولة على هذا التقدير نوعا حقيقيا
 للعلم العلم شخصا منها وهو ظاهر البطلان فان لم تكن كذلك وقالوا يجوز ان يكون المقولة نوعا حقيقيا بالقياس الى العلم جنسا
 عاليا بالقياس الى غيره وما ينبغ ختمها فيكون العلم عبارة عن حصته من المقولة اذ يحسن انما يكون نوعا بالقياس الى حصته
 كون العلم حصته من المقولة اية مقولة كانت ظاهر البطلان اذ احصت اعتبارا والعلم ليس كذلك كما لا يخفى ونه البرهان كما قيل
 كون العلم هي الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة بمطل القول يحصل الاشارة بانفسها في الذهن اذ لو حصلت الاشارة
 بانفسها في الذهن فاذا حصل حقيقة مقولة عالية في الذهن ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠
 فاما ان يكون حقيقتها عند حصولها في الذهن غير شخصية اصلا بل مبهمه مطلقة بلا تشخص فيلزم وجود
 الماهية المجردة وهو اول البطلان او يكون عند حصولها في الذهن تشخصه فيلزم ان يكون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس
 والانواع المتوسطة والسافلة وهو ايضا ضروري الاستحالة فان قالوا ان كون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس

والانواع انما يتلخس بحسب لوجودها خارجي قلنا لما صلح حقيقة كبحسب العالي للوجود والتشخص من دون ان تحصل بفصل بحسب نوع من
 اعمال الوجود لم يكن طبيعة بهيمة محتاجة في تحصلها الى الفصل تمت في التحصل بدونه فلا يكون جنسا فضلا عن ان يكون جنسا عاليا
 ونظا ظاهرا ومن يترك فيه مكابرو لا يمكن ان يقال ان الصورة الذهنية الشخصية حصنة من المقولة فان الحصنة خصوصيتها باعتبارها
 العقل ولا كذلك الصورة الذهنية فلا يمكن ان يلتزم كون المقولة نوعا للصورة الذهنية بناء على ان كبحسب بالقياس الى حصنة
 يكون نوعا حقيقيا فافهم ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة بالحققة مع ذي الصورة لزم ان يكون كبحسب العالي مندرجا تحت نوع
 من انواعه اندراج افراد الانواع تحت الانواع واللازم ظاهر الاستحالة بيان لك ان العلم عند جميع نوع من مقولة وكيف في الذبح لو
 كانت علما من العلوم كانت مندرجة تحت نوع العلم ولا يمكن ان يقال ان اندراجها تحت لاجل عرض التشخص الذهني والعوارض
 الذهنية لها عند حصولها في الذهن اذ الشئ انما يندرج تحت بهيمة بسنخ حقيقة لا لاجل عرض حقيقة فليس يمكن ان
 يقال ان اندراج الانسان تحت الحيوان لاجل انه عرض عارض للانسان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة
 بالحققة كان يلزم ان يكون العلم حين عدمه او ضده بالحققة فاننا اذا علمنا الجهل المقابل للعلم كان العلم عين الجهل بالحققة و
 الجهل ما عدم له وضده اللازم صريح البطلان ومنها ما افاده بعض من سبقنا بالزمان من انه لو كان العلم هو الصورة لزم كون
 الآلات المجدانية عالمة لان صور الجزئيات المادية انما تقوم بها والعالم ما قام به العلم وزم ان لا يكون نفس عالمة بها اذ لا معنى
 لصدق الشئ على شئ مع قيام المبدء بشئ آخر ومنها ان الصور منها عدمية سلبية فلو كانت علما كانت حقيقة عدمية سلبية ولنا
 على البطلان في المذهبين حج طويلا مخافة الاطباء وفيما ذكرناه كفاية لطالب الحق والصواب اعلم ان صاحب لائق المبين لما رأى
 الشبهات المفصلة الواردة على كون العلم هو الصورة ولم يستطع ان يجيب عنها ذهب الى ان العلم ليس هو الصورة المنطوقة في الذهن
 حقيقة بل العلم نفس وجوده بالانطباعي اخترنا عن تلك الشبهة مثله في هذا التشرع والاجتناب كمثل الهارب عن المطر الواقع تحت
 الميزاب اما اول الاقوال العلم على هذا التقدير يكون نحو او تسام من الوجود فيكون خارجا عن المقولات لان الوجود بسيط خارج عن المقولات
 واما ثانيا فاقول الوجود معنى اعتباري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا حقيقة لها الا ما حصل في العقل افرادها هي كخصص المتفقة
 بالنوع فعلى هذا التقدير يكون انقسام العلم متحد بالنوع فيلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق واما ثالثا فلان الوجود معنى انتزاعي
 فيلزم ان يكون العلم امر انتزاعيا فيتوقف على الانتزاع واما رابعا فلان الوجود الانطباعي صفة للصورة فلو كان علما كانت
 الصورة حالة اذ العلم هو الموصوف بالعلم فان التجار للاستخلاص عن هذه المضائق والاجتناب عن تلك المضائق الى ان العلم هو
 فخر الانتزاع الوجود الانتزاعي وهو الصورة عادت الشبهات المفصلة التي يلزم الاستخلاص منها وكان من الذين كلما ارادوا ان
 يخرجوا منها بنوع من اعيادها فيها قوله الا ان يتركب التجزئة قليل لما ذكر على القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة

ان العلم على هذا التقدير لا يكون من مقولة كيف قد عده منها اجاب المحقق الذي بان عدم العلم من مقولة كيف يجوز مسامحة
 تشبيهها للاصول الدينية اى الصور التي هي العلوم بالاسرار العينية التي هي مندرجة تحت مقولة كيف حقيقة وهذا ايضا يخفى لانهم
 قسموا كيف الى انواعه وعدوا العلم من انواع كيف النفساني الذي هو من انواع كيف نصوصا على كون العلم من مقولة كيف فالقول
 بكون عده من كيف سامحة وتشبيها لا يوافق كلامهم قوله وعلى الثالث اى قبول الصورة من مقولة الانفعال كمنه اشاع
 منهم ولا يخفى على من له اذنى مسكة ان مقولة الانفعال عبارة عن التاثير والتجديد اى قبول الاثر ليسه السبيل ولذلك قال الشيخ
 ان الاولى في تفسير مقولة الانفعال بان يقال مقولة ان يفعل ليكون اول على التجرد وتلك المقولة هي نفس الحركة ولا خفا
 في ان قبول الصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول الصورة ليس من مقولة الانفعال فيفسر الاشتباه اشتراك لفظ
 القبول بين مطلق الانصاف بشئ وبين التاثير على سبيل التدرج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول الصورة باطل لان
 قبول الصورة ليس معناه الاكون الذين يحملوا الصورة والمحلية نسبتهم بين المحل والحال ومن البديهي ان العلم ليس عبارة عن
 نفس التعلق والنسبة لانها معنى اعتبارى انترى هذا وقد فرغنا الى الآن عن الباطل مذهب الحكميين ومذهب القائلين بكون
 العلم هو الصورة سواء كانت متحدة مع ذى الصورة او شجالة مذهب القائل بكون العلم نفس الوجود الانطباعي للصورة ومذهب القائل
 بكونه عبارة عن قبول الصورة وبقي مذهب الصمد الشيرازي القائل بان العلم صورة قائمة بنفسها ومذهب القائلين بان العلم هو اتحاد
 العاقل مع المقول او مع العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال مذهب الشارح فاما مذهب الصمد الشيرازي
 فمستطبله في مسائل القول انشاء الله تعالى اما مذهب اصحاب كماله فيحقق القول فيه عن كتب اما مذهب الشارح فمستطبله على غير ما
 واما مذهب القائلين باتحاد العاقل مع المقول او العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال فمستطبله
 فتقول من الوجه الدال على اطلان المذهبين معا ولا ان صيرورة شئ عين شئ لا يعقل لان ذلك اشيع من ان كلاهما معدوم
 فلا اتحاد بينهما اذا الم معدوم لا شئ بحيث لا يصلح لان يحكم عليه بشئ فضلا عن الاتحاد واكل منهما موجود فلا اتحاد ايضا والوجود يختلف
 باختلاف المضاف اليه فيكون هناك موجودان ووجودان او احدى ما موجودا والاخر معدوم فلا اتحاد ايضا ولا يعقل الاتحاد بين
 الموجود والمعدوم وايضا فان كان المعدوم هو الشئ الاول اعني الصائر فيكون ذلك الشئ على هذا التقدير قد انعدم لانه صار شيئا
 آخر بل قد انقضى هو سواء حدث بعده شئ آخر او لم يحدث والكان هو الشئ الثاني اعني ما يصير له الشئ الاول موجودا كما كان ولم
 يصير شيئا اخر واما صيرورة بعض العناصر فلا يعنى بها ان عنصر بعينه صار عنصر اخر فان ذلك مستحيل فالهوار نفسه لا يصير بار
 مثلا لانه كان الهوا موجودا فهو هوار لا ماروان لم يكن موجودا فقد انعدم الهوار لانه صار ماربل معناها ان الهوى العنصري تخلق
 بصورة الهوا مثلا فيسجد الحكم الهوى وتكلمشى الصورة المائية فيتكون الجسم المائى وليس ذلك من الاتحاد في شئ وكذا صيرورة

العناصر بعد تنزهاها مركبات ليست من الاتحاد بل العناصر المتحجبة باقية فافاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات و
 ثانيا ان العالم بعد اتحاد العلم مع العقل الفعال اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم المستوي حال العلم وما قبله ولا
 يبقى كما كان فاما ان يبطل منه شيء او يكمل على الاول فاما ان يكون الباطل صفته فيكون ذلك استحالته لا اتحادا لعالم
 مع العلم او العقل الفعال او يكون الباطل ذاتا لعالم فيكون العالم حين حصول العلم معدوما وعلى الثاني فاما ان يكمل ان
 العالم كما لا ولا ينفك عن ذاته حبسا والمعلوم والعقل الفعال على اختلاف المذميين فصولا والمركب نوعا وبه غسطة طافية بطلان
 في العالم ربما يتلوه العلم فيلزم حصول الجنس بدون الفصل واما ان يكمل انما لا بعدة تحصل ببقية فيكون ذلك لكامل وجود صفته في
 الاتحاد مع غيره وما يبطل القول يكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع العلم انه لو كان كذلك لزم اتحاد الحقائق المتباينة المتجزة
 تحت المفقولات العينية المتخالفات او على هذا التقدير يتحد العالم مع تلك الحقائق او علمها فيلزم الاتحاد في نفسها وبصحيح البطلان
 وما يبطل القول يكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال ان جميع المعلومات عندهم عاملة في العقل الفعال
 فلو كان العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال فاما ان يتحد العلم مع ذات العقل بتمازيا فيلزم ان يعلم العالم عنده علم
 جميع المعلومات بظاهر الاشارة ويتحد بعض العقل الفعال فيلزم ان يكون العقل الفعال متجزيا متجزيا وهو ايضا باطل ذلك
 الفصل في البرهان فتقول اما ان يكون العقل الفعال شيئا ذا اجزاء او باعاض او لا يكون كذلك فعلى الثاني يلزم ان يعلم العالم
 بشئ عالمنا بجميع الاشياء وهو باطل وعلى الاول يكون النفس العالمية شئ متحدة مع جزئين اجزاء العقل النفس الاخرى العالمية
 بشئ آخر متحدة مع جزأين من اجزاء وبهذا فيلزم الاول ان يكون العقل الفعال متجزيا متعضيا فلا يكون مجردا فلا يكون عقله لا واثانيا
 ان يكون تلك الاجزاء غير متناهية بالفعل لعدم تنامي النفوس الناطقة بالفعل عند الفلاسفة وثالثا ان لا يكون النفس الناطقة
 ذاتا والله لان النفس تعلم بعض المعلومات وتكون متحدة مع جزئين من اجزاء العقل ثم تعلم بعضها آخر من المعلومات فتتحد مع جزأين من اجزاء العقل و
 رابعا لا يلزم اما ان يكون العقل فعالا متواحدة من بدنة واحدة واما ان يصير الشئ الواحد اشياء متعددة وكلها باطل الملازمة فلا يحتاج
 النفوس مع العقل ان يكون من بدنة واحدة فلا يكون العقل ذاتا متحدة مع جزئين من اجزاء متحدة مع جزئين من اجزاء متحدة مع جزئين من اجزاء
 فيكون العقل من البدنة ذاتا واحدة ثم يصير بعد اتحادها مع النفوس ذاتا متعددة واما البطلان شقي اللازم فلا نه لو لم يكن ذات
 العقل في البدنة ذاتا واحدة وكانت ذاتا متعددة حسب تعدد النفوس فليست عقلا بل هي نفوس متعددة ولا يعني اطلاق
 اسم العقل على تلك الذات المتعددة شيئا وصيرورة الشئ الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لبا وجودات متعددة
 واشئ الواحد له وجود واحد فاذا بطل الوجود الواحد بطل ذات الموجود ذلك الوجود فيمكن هناك لعدم ذات واحدة وحدوث ذات
 متعددة لا يصير ذات واحدة ذاتا متعددة وهذا الوجه الرابع وجه متشغل لا لبطال في المذهب من دون حاجة الى التفتيق الاول

بل كحي ان يقال ان كان اتحاد النفس مع العقل انفعال من بد فطرته لزم كونه ذات منفردة وان كان حادثا لزم كون الشيء
 الواحد كشيء ذلك ان تقول ان كان اتحاد النفس مع العقل من النظر لزم ان يكون العقل حادثا زمانيا لان النفس حادثه
 وان كان حادثا كان العقل واقعا في الزمان لتغير الاحوال عليه ايضا فلو علم بحججيات المادية لا يمكن ان يكون عبارة عن الاتحاد مع
 العقل انفعال اذا خرجت لا يمكن ارتباطها في العقل المجرد ولعلك قد تحدث ما يقينا عليك بان نذهب بالقائلين بكون
 العلم عبارة عن مقارنة العاقل بالمعقول في العقل انفعال ايضا بطل لانا اذا علمنا شيئا فاما ان نكون مقارنين مع العقل
 انفعال تمام فليزوم ان نكون عالمين بجميع المعلومات الحاصلة فيه . هو صريح البطلان او يكون مقارنين ببعض العقل انفعال
 فيكون العقل انفعال تجريبا فتعصنا وهو يدعي الاستحالة وبالحاجة فحاجة هذا المذهب يظهر من ان يخفى ومفاسدة اكثر من ان تخصي
 قوله . المتأخر عند المحققين اعلم انه لا ريب في ان المعنى المصدري للعلم مفهوم يدعي التصور ولا في ان له مصداقا ونشار
 التزاع في الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض قاض ولا يخاف في ان مصداق العلم المصدري ليس امر منفصلا عن العالم لان
 المعنى المصدري مشتزع عن العلم به بهت فلا معنى لانتزاع صفة عن العالم مع كون نشأ انتزاعه امر منفصلا عنه فمصداقه
 اذا ما نتعلم مسياتي الباطل او صفة قائمه بالعالم فهي اما الصورة الحاصلة في الذهن وقد البطلان او صفة غير الصورة
 ومجيب ان يكون تلك الصفة ذات تعلق بالعلوم والالام لكن علمه ونشأ لا اكتشاف فالعلم اذن صفة قائمه بالعالم تعلقة بالعلم
 يعبر عنها بدانش وهي المسماة بالحالة الانجملانية في كتب علمائنا الماتريديين كشرح الصدوق وبالحالة الادراكية في كلام المتأخرين
 وهذا المذهب هو الحق وهو مذهب مشائخنا الاعلام بوجه اسد في دار السلام واليه ذهب لعلمائنا القوشجي والمص وبعض المتأخرين
 واصحاب هذا المذهب اختلفوا فيما بينهم نحو من الاختلاف الاول ان تلك الحالة هل هي صفة انضمامية او صفة انتزاعية والفقهاء
 ذهب بعض المتأخرين وهو الظاهر من كلام المص والاول هو الحق لانها لو كانت انتزاعية توقف علمنا بشي على انتزاع انتزاع
 وهو ظاهر البطلان فان التجاؤ الى نشأ انتزاعها كان مبدا لاكتشاف هو نشأ انتزاعها فيكون هو العلم وسياق البطلان كون
 انتزاعية في شرح قول المص ثم بعد التفتيش الخ على البسط ووجه تم قصص في انتظره والثاني ان متعلق تلك الحالة ما هو مذهب علمائنا
 الماتريديين الى ان متعلقها قد يكون معدوما محض وقد يكون موجودا خارجيا وهم نافون للوجود الذهني مطلقا ووجه مجازيت
 البطلان كون العلم اضافية وذهب المص وغيره من المتأخرين الى ان متعلقها صور الاشياء الحاصلة بانفسها في الذهن . هذا ايضا بطل
 لبطلان حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما سبق وايضا مسياتي وجه اخرى الباطل ان ذهب لعلمائنا القوشجي الى ان متعلقها
 صور الاشياء الحاصلة في الذهن من دون حلول فيه هو مع البطلان بطل بوجه اخر متفرقا وذهب خاتم الحكماء الى ان متعلقها
 هي الاشياء الموجودة بوجد سوى الوجود يعني لا تترتب عليه الاثار في عالم آخر من دون ان يقوم تلك الاشياء بالذهن لم يحصل له العبد

وسيسين ما فيه فيما بعد انشاؤه تعالى الحق ان متعلق تلك الحالة اولاً بالاشباح الحاصلة في الذهن من الاشياء وثانياً ذوات
 الاشباح وسياتي تحقيق ذلك في شرح قول لمص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به فاعلم ان قوله
 وهي عندكم قائمة بالعالم وقع في عبارات بعض المتأخرين ان الحالة عرضية للصورة فورد عليه ان العرضي هو الخارج المحمول
 فلو كانت عرضية للصورة كانت محمولة عليها انا بالمواطاة وهو باطل لان البادي لا يتحمل على غير ما لا يشتاق فيلزم ان
 يكون الصورة عالمة فنسب الشرح على ان الحالة قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة نعم هي مقارنة للصورة
 في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العرض الاعلى المسماة بالكتابة الضاحك فكما ان كلاهما عرضي لصاحبه
 من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للآخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع
 واحد من دون عروضها للصورة هذا حاصل كلام الشرح وفيه نظراً ما لا خلاف ان الحكم يكون الصورة مقارنة للحالة في موضوع واحد
 لا يصح على إطلاقه لان صور المجزئات المادية مرتبة في الآلات المجسدية والحالة قائمة بالعقل فلا مقارنة بينهما في موضوع
 واحد اثنان فياخذ ان لا يلزم من مقارنة وصف بوصف موضع واحد ان يكون احدهما عرضيا للآخر والارام ان يكون سائغها
 النفس كالشجاعة وغيره عرضية للصورة وهو ظاهر البطلان ومنهم الضاحك ليس عرضيا للمعنى المكتوب لا بالعكس بل الضاحك
 عرضي لافراد الكاتب الكاتب لافراد الضاحك انما ذلك اجل علاقة العروض لذلك ليس الكتابة عرضية للضاحك ولا الضاحك عرضيا
 للكتابة فالقول ليس مراد الشرح نصيح كون الحالة عرضية للصورة حتى يرد عليه لك قلت فيكون ذكر مقارنة الحالة للصورة
 في موضوع واحد وتظهيرها بالكاتب الضاحك لغو الاطال تحت قوله والحق ان العلم محصله لا يزيد على ان الممكن لما كان
 في حد ذاته بالقوة ولم يكن له فعلية الا من تلقاها بالاجل الحق عوجده وكان العلم هو مبد رانكشاف وتظهر لم يكن الممكن بذاته مبد ر
 لانكشاف بل لما يكون مبد ر له لاجل استناؤه الى جاعله فيكون الاجمال الحق سبحانه مصداقاً بالذات العلم الذي هو مبد ر انكشاف
 الاشياء كما ان مصداق بالذات للوجود العلم هو الوجود والمجرد فمصداقه هو مصداق الوجود فالمصداق الحقيقي للعلم هو المصداق
 الحقيقي للوجود وهو الواجب سبحانه والمصداق بالعرض للعلم هو المصداق بالعرض للوجود وهذا الممكن من حيث الاستناد الى
 الاجمال فالعلم الحقيقي هو الواجب سبحانه بذاته لا في كلامه انظار الاول ان قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا للمعنى الظهور
 مصداقاً للعلم غير مستقيم لان العلم هو مبد ر انكشاف الاشياء وتظهر ما عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقاً لمبدئية
 الظهور لان يكون هو ايضا ظاهر ارضي يجب ان يكون هو بنفسه مصداقاً للمعنى الظهور ولا استلزام بين كون الشيء مبد ر لظهور شيء آخر من كونه
 ظاهراً بنفسه كما في بحث بهتة العلم ونظريته الثاني ان قوله والممكن لما كان الى قوله ولا في حد ذاته عالما ان اراد ان الممكن لا ذاته
 له بل اجعل الجاعل فصلا عن ان يكون بل اجعل الجاعل مبد ر انكشاف شيء او عالماً لشيء فذلك مسلم ولكن لا يجدي نفعاً اذ لا يرد

الى ذلك من مذهب الى كون العلم في الممكنات غير ذات الواجب سبحانه وانما منه بيان العلم حقيقة ممكنة جعلها الواجب تعالى
فقرر في ذات قابلية لها فصارت تلك الذات تقرر تلك الحقيقة فيها عالمة بما تعلقت به تلك الحقيقة ولا يلزم من عدم كون
الممكن لذات له لا يجعل نجاص ان لا يكون ذات الممكن بنفسها مصداقا لمبدئية الانكشاف وانما كل من يلزم هذا لو كان الممكن بلا
جعل الجاهل ذات وكانت ذات المتقررة بنفسها محتاجة الى جعل جاصل في كونها مبدءا للانكشاف حتى يكون مبدئية الانكشاف من
العوارض الزائدة اللاحقة له بعد فعلية ذاته ولو لم يكن من مجعولية ذات الممكن ان لا يكون الله بنفسها مصداقا لمبدئية الانكشاف لزم فيه
من كون الانسان مثالا لذات له لا يجعل الجاهل ان لا يكون ذات الانسان بنفسها مصداقا للانسانية وان اراد بان الممكن ذات
بلا جعل الجاهل كنهها بنفسها مظلماني وانما تكون ظاهرة او ظاهرة بجعل الجاهل فهذا باطل فاحش الثالث ان قوله كان في حد
ذاته امر الظلماني لا يدرى ما ذا اراد به فان اراد بان الممكن بلا جعل الجاهل اياها مظلماني فهو اذ لذات الممكن بلا جعل الجاهل فهو بلا
جعل الجاهل ليس امر الظلماني ولا ذرايبا بل هو لا شيء بحيث ان اراد به ان الممكن بنفسه انه بلا اعتبارا زائدة على ذاته امر ظلماني فان
عنى بالامر الظلماني ما لا يكون مصداقا بنفسه ذاته لمبدئية الانكشاف فكون كل ممكن كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة لبعض الممكنات
بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداقا لمبدء الانكشاف لا يلغى ذلك من دليل ان عني غير ذلك فلا ينبغي ما هو بصدد من المزمع بل
هو بمنزلة عن المقام الرابع ان قوله كذلك عالمة اتماهى بالعرض ان اراد به ان عالمة الممكن بواسطة في العرض بان يكون
هناك عالمة واحدة ثابتة للواسطة بالذات ولذمى الواسطة اى الممكن بالعرض فذلك صحيح البطلان اذ العالمة الثابتة للواسطة
سبحانه لا ينقص بها الممكن أصلا لا بالذات لا بالعرض فان اراد به ان عالمة الممكن معلومة سبحانه فانه سبحانه يفيض حقيقة العلم
في الممكن فيفيض بالعالمة لاجل قيام حقيقة العلم به بافاضته تعالى اياها فيفسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون حقيقة العلم من الممكنات
كما هو معناه وكذا قوله فكان ان قوامه وجوده انما هو بالعرض ان اراد به ان الممكن معلوم الواجب سبحانه فذلك مسلم لكن لا يجدر به شيئا
وان اراد غير ذلك فليبين حتى يظهر فيه الخامس ان قوله كان وجود الممكن هو وجود الواجب كذا علمه هو علم الواجب ان اراد به ان
كان الوجود المصدري المنتزع من الممكن هو الوجود المصدري المنتزع من الواجب كذا العلم المصدري المنتزع من الممكن
هو علم المصدري المنتزع من الواجب فهو من الافاضة اما اول فلان الكلام ليس في المعنى المصدري للعلم بل في مظاهر
الانكشاف كما صرح هو نفسه حيث قال فان العلم حقيقة مبدء الانكشاف الاشارة وانما ثانيا فلان الحكم بجماد ما ينتزع عن الممكن وما
ينتزع عن الواجب بين البطلان فان الانتزاع يبعد وتبعد المنتزع منه وانما ثالث فلان ما نحن فيه فيما سبق ان العلم بالمعنى
المصدري المعبر عنه بالانتزاع من سبحانه كيف وليس المعنى المصدري الا بالحدث من حيث التلبس بالفاعل فلو انتزع
منه المعنى المصدري كان علمه الذي هو مصداق المعنى المصدري هو بالحدث التلبس بذاته تعالى فيلزم زيادة صفة العلم على ذاته

واللازم باطل امارا بقاءه على هذا التقدير لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصدق حمل بوجود العلم الخ فان اللازم من ذلك
القول ليس الا ان وجود الممكن علمه معلول له تعالى وستند اليه ان ما يتفرع من الممكن من اوجده و العلم نفس ما يتفرع من جواهر
من الوجود والعلم وان اراد انه كان المنفرد منه لوجود الممكن هو المنفرد منه لوجود الواجب كذا المنفرد منه لوجود الممكن هو المنفرد
منه لوجود الواجب فهذا ايضا باطل لان المنفرد منه لوجود الممكن هو ذات الممكن والمنفرد منه لوجود الواجب هو ذات الواجب
وليس ذات الممكن هي ذات الواجب كذا المنفرد منه لوجود الممكن ذات الممكن او صفة قائمة بذاته والمنفرد منه لوجود الواجب
نفس ذات المقدسة فالحكم باتحادها ضعيف باطل على انه على هذا التقدير ايضا لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصدق حمل الوجود
العلم لا يلزم منه الا ان وجود الممكن وعلمه معلول له تعالى و اين هذا من ذاك وان اراد انه كان علته لوجود الممكن هو الواجب
اكثر علمه علم الممكن علم الواجب لذات نفس ذات المقدسة فذاك حق وسلم ولازم من قوله فمصدق حمل الوجود والعلم الخ لكن لا يمكن
له بما ادعاه ان العلم نفس الواجب سبحانه بل اللازم منه ان الواجب سبحانه علته للعلم وهذا ما لا ينكره الكلام فيه اساسا ان قوله
بل العلم هو الوجود المحرور ان اراد بل من مفهومها واحد فظاهرا من مفهومها مختلفان وان اراد ان مصداقهما واحد فهو ممنوع بل مصداق
العلم هو الصفة الانضمامية التي تحققها مصداق الوجود المجرد ذات الوجود المجرد ما ياتي منه في بيانه انما يدل على تقدير تمامه
على ان الذات المجردة صالحة للانضمام بالعلم لانها حقيقة العلم كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى الساج ان قوله فالواجب سبحانه
يجعل العقل امر قويا ان اراد به ان يجعل العقل مبدا للبحث الاشارة فذلك ممنوع بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في
العقل امر قويا اى فيفيض فيه حقيقة هي مبدا لاختلاف الاشارة ان اراد به ان يجعل العقل صا كالحال ان يكشف عنه
الاشارة فسلم لكن لا اساس له بما ادعاه الثامن ان قوله وليس يعلم من انما على وجوده انما هو الجردان اراد به اتحاد مفهومها فذا
بين البطلان ان اراد به اتحاد حقيقتها ومطابقتها فهو كيف ومطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زيادة امر عليها ومطابق العلم
بحسب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة الى المعلم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شئ لذاتها وتوثر على ان ذلك فلا يلزم
من اتحاد العلم والوجود المجرد بهذا المعنى الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه التساس ان
قوله ولذا يدرك ذاته بذاته غير صحيح فانا قد حققنا فيما سبق ان العقل انما يدرك ذاته بقيامه بالحالة الادراكية بها وباطلاق القول باتحاد
العالم والمعلوم والعلم في علمه نفسه العاشر ان لو فرض صحة هذا القول فانما دلالة على ان علم الشئ بنفسه نفسه لا على ان علم الشئ
مطلقا نفسه بل لا بد لاثبات ذلك من اثبات ان علم الشئ بنفسه علمه غيره وافر حقيقة واحدة اتحاد عشران قوله نعم قد يفكر
على ان العلم صفة زائدة على العالم قائمة على خلاف ما ذهب اليه بيان ذلك ان الكلام في حقيقة العلم التي هي مصداق العلم
المصدرى وظاهر ان ما هو مصداق للعلم يلزمه الاضافة الى المعلم لذاته لان العلم المصدرى لا يزيد على مصداقه الا باعتبار معنى

التلبس بالفاعل فيه ون مصدقة وتعلق بالمعلوم لا يلزم معنى المصدر فيكون لازما لمصدق ايضا اذا التلبس بالفاعل الذي زيد المعنى
 المصدرى على مصدقة لا يوجب الاضافة والتعلق بالمعلوم حتى يتصور لزوم الاضافة الى المعلوم للمعنى المصدرى دون مصدقة
 على ان الشايع نفسه عترف بان العلم حقيقة مبدا لاكتشاف الاشياء فالاضافة الى المعلوم لازمة له قطعاً وان كان كذلك كان تحقق تلك
 ضرورياً عند تحقق حقيقة العلم ولا يمكن تحقق الاضافة بدون المضاف اليه فلا يكون العلم في الكمالات نفس ذات العالم ولا النفس
 الواجب سبحانه بل يكون صفة ذات اضافة فالافتقار الى وجود المعلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل بل مجرد كلام
 الشايع مخجل غايته الاختلال وندمية دون من ان يحتاج الى الابطال وسنذكره بآخر لا لابطال مذمبه حيث يعيد الشايع
 ذكر مذمبه فيما بعد انكار الله تعالى قوله بل العلم هو الوجود المحرور قال في الحاشية هذا الضرب عن الحكم السابق المستفاد من شبه
 يعني تشبيه العلم بالوجود لان المتبادر منه ان العلم غير الوجود ولكن ان يجعل الضرب اعما في فهم من قوله من حيث استناؤه الى تعالى من
 ان العلم هو الوجود مطلقاً لا مجرد بخصوصه صلا من مصداق العلم هو الوجود وحشية واحدة والحج ان العلم كذلك اسرار الصفا
 الحقيقية عين الواجب اذ هو وجود مقدس بحسب ذلك العلم في الممكن نفس وجوده الخاص المحرور لا يذم به عن ذي بصيرة ان من
 الكمالات المحسوسة ما وجوده اخصا بمبدأ ظهور الاشياء عند المحس كالحس والصور القائم بها كذلك من غير المحسوسات ما هو
 مبدأ لاكتشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده اخصا بالمجرد كالعقول والنفس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان و
 الوجدان يحكيان بان النور ههنا ليس المراد اذ اعلى وجودها ايتها الخاصة اعنى نفس حقيقتها المتقدمة القدسية يجعل الحاصل الحق اياها
 على النحو المخصوص انتهى به الكلام نص على ان العلم في الكمالات نفس ذات العالم ولا ريب في ان ذات العالم الممكن مبنية محضة
 للذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذي كلامنا فيه نفس ذات الواجب كما ان غاية
 الاطلاق الواجب سبحانه علته العلم الممكن وبذلك لا يمكن له ان يكون اساس له بما اودعه على ان كون ذات العالم نفسها مصداق العلم
 باطل كما مر انفا وسبقا في البطلان بوجه آخر ايضا قوله وذلك باعلام العلم هذا ليس مناسباً بما ذكره من ان العلم لا يذم على الوجود
 المحرور وان مصدقة نفس ذات العالم فان اعلام العلم عبارة عن افاضة العلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه
 بالاشياء الغائبة عنه لا يكون بافاضة العلم فيه بل بنفس احضار المعلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله افاضة وجوده له قوله رافقاً
 وجوده له لا ينبغي عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم تصير معلومة له منكشفة عند بافهام الكلام انما هو في ان اكتشاف الاشياء
 عند ماى شئ هو فان هذا الاكتشاف حادث بعد ما لم يكن فلماذا لم ينسب حادث ولا يمكن ان يكون هو ذات النفس لانها موجودة قبل
 حدوثه فاما ان يكون هو مصداق الاشياء التي حدثت في النفس قامت بها فيكون العلم هو الصورة او يكون هو التلبس بالصورة في النفس
 او انقاس النفس بالصورة او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصورة او يكون هو صفة اخرى وعلى التقدير يؤول

الامر الى احد المذاهب المشهورة فافقنا العقل في العلم بالاشياء الى افاضة العلم وجوده في دليل على ان العلم ليس نفس العالم
 فان قيل حاصل كلام الشارح ان مصداق العلم نفس ذات العالم لا صفة وجوده للمعلوم بشرط تحقق العلم فالإكتشاف حادث بعد تحقق
 ذات العالم لاجل حدوث شرطه ولا ضير فيه قلت الكلام في العلم وحقيقته ما يكشف به الشيء ويقابل الجبل البسيط والاربع في ان
 العلم غير متحقق عين الجبل فعند انقضاء الجبل وتحقق العلم على تقدير ان لا يكون مصداق العلم صفة قائمة بالعالم لا يزيد على حال
 الجبل الا وجود المعلوم او تعلق بين العالم والمعلوم فيكون العلم عبارة اما عن وجود المعلوم وبوصوله الانطباعي او عن تعلق بين
 العالم والمعلوم فيرجع لعل احد المذاهب المشهورة كالاغني **قوله** ونسبة العقول اليه قال في الحاشية توضيح ان ذرية العقل
 لما كانت مستفادة من النور الحق فهو من حيث استفادته النور من النور المحض نسبة اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس من حيث
 ان العقل عاجز عن دركه تعالى نسبة اليه كنسبة انخفاش الى الشمس انتهى **قوله** اثره بنا ما اخاره ارباب التحقيق اختلافوا في تصديق
 فقيل بوقوع من العلم كالتصور وقيل العلم هو التصور والتصديق من لواحقه واختلف الاولون في تفسيره ففسره الامام بانه مجموع
 تصورات الاطراف والحكم وغيره بانه ادراك بان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبعضهم بانه تصور حكمه وآخرون بانه ادراك نفس
 النسبة التامة التجريدية وزعم الآخرون ان الازعان الذي هو التصديق حالة التحق وازدادك تحصل عقيدته هو الظاهر من كلام
 المحقق الطوسي في نقد المصطلح وهو متناكر كثير من المتأخرين وهو اخاره الشارح جريسته على سمجته في التقليد فعند الاولين
 قيمة العلم الى التصور والتصديق قيمة حقيقية وعند الآخرين يكون تمتها اليها مجازية كما قال المحقق في نقد المصطلح من ان التصديق
 عندهم هو الحكم وحده من غير ان يبدل التصور في مفهومه دخول الجزئي الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم فتموا المعاني الى
 نفس الادراك والى ما يلحقه وتموا ما يلحقه الى ما يجعله ممثلا للتصديق والتكذيب والى ما يجعله كذلك كالميات الملاحقة من الامر
 والهي والتمنى وغير ذلك وسما القسمين الاولين بالعلم انتهى فالعلم لما قسم العلم بانه ان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق والا
 فتصور وكان اعتقاد النسبة الذي فسر والتصديق غير مندرج تحت العلم بل من لواحقه على ما زعم الشارح كان القسم مجازية مبنية
 على السامحة وهذا قال الشارح وفي هذا من العلم شاع وانت تعلم ان كلام الشارح في هذا المقام واوجدا فان عبارة المص صريحة
 في ان العلم قسم الى اثنين حقيقة وقوله وهما نوعان متباينان من الادراك نفس على ذلك ففسر كلامه بانه اقتار بهما كون التصديق
 من لواحق الادراك وتقسيمه على السامحة احسان عليه من دون اثنان منه فان الحق ان التصديق وهو الازعان ولا اعتقاد
 نوع من الادراك والعلم وقيمة العلم اليه الى التصور قيمة حقيقية كما تنعرف عن قرب تحقيق المقام ان كون التصديق عبارة عن مجموع
 تصورات الاطراف والحكم كاذم بانه لا ملام باطل فان التصديق حقيقة محصلة وليست من احتياق الاعتبارية والمجموع المذكور
 لا شك في كونه اعتباريا ذلك التصورات ليس بعضها مستخدم بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذهنيا وليس اليه

بعضها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا وايضا التصديق هو المكتسب من الحق وليس المكتسب منها مجمع
 تصورات الاطراف واكمل فذلك المجمع ليس بتصديق فالتصديق ليس الاشياء واحد الا لمجمع ايشارة فان كان قسما من الادراك
 كان ادراكا متعلقا بشئ واحد وان لم يكن ادراكا كان كينيتها واحدة تحصل عقيب الادراك متعلقة بشئ واحد ولا خلاف على تقدير
 في ان التصديق نفس الاذعان وانما الخلاف في ان الاذعان بل هو نحو من الادراك او حاله تحصل عقيب الادراك اختلف
 الاولون انما يكون يكون الاذعان نحو من الادراك في انه بل هو مبين بالنع لخوا الادراك التصوي او مغايرة حسب المتعلق فقط
 الحق ان التصديق هو نفس الاذعان وهو نوع من العلم مبين بالذات للتصور اما كونه مبينا بالذات للتصور في ان اشارة
 تعالى واما كونه نوعا من الادراك والعلم فلان العلم ما يكشف له بشئ والاذعان اقوى انما الاكتشاف والتصور من ضعفها فان
 الاكتشاف متفاوت شده وضعفا كونه من الكيف واقوى مراتب الاكتشاف ليقين لانه الاكتشاف للواقع بحيث لا يتحمل النقيض ثم
 الجمل المركب لانه الاكتشاف خلاف الواقع بحيث لا يتحمل النقيض عند العالم ثم التقليد لانه جازم وان لم يكن راسخا فمظهر الظن لانه مرجح
 غير جازم فيجز الطمان الطرف المقابل تجوز فيه فاما التصور فنصف مراتب الاكتشاف فكيف يذهب وبصيرة الى ان
 الاذعان ليس نحو من العلم كيف والحجة انما التقليد العلم بالنسبة واكتشافها فالحكا كون التصديق علما جهلا صريح نعم الاذعان نوع
 من العلم مبين بالذات للعلم التصوي ولا يلزم من مبينة للتصور الا ان لا يكون قسما من التصور لان لا يكون قسما من العلم
 واما الذين ذهبوا الى ان الاذعان كينيتها لاحقة عقيب الادراك فاول ما ازالهم عن سوا سبيل انهم ذهبوا الى كون العلم
 هي الصورة الحاصلة ولما جرحوا الى وجدهم والصفوا من نفسهم وهذا التصديق غير الصورة فاما استطاعوا سبيل الى جملته من
 الادراك فظنوا ان كينيتها غير ادراكية تلحق بعقيب الادراك ثم لما ربح ذلك في الاذعان عرض ان ذهبوا الى ان العلم هو التصور
 ايضا واستدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلث فاما ثلث على ان التصديق ليس هو الصورة لانه ليس هو العلم فمن
 ولا يلزم قولهم ان كثير لما ذهبن بالقضايا اثر الشك فيها فلا يري على ادراكنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر بل حالة اخرى
 يعبر عنها بالتصديق وهذا انما يدل على ان التصديق غير التصور غير الصورة لانه في العلم لانهم ان ارادوا ان لا يري على الصورة
 الحاصلة حين الشك صورة اخرى حين التصديق او انه لا يري على التصورات الحاصلة عند الشك تصور اخر عند التصديق فذلك
 مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق قسما من العلم انما يلزم ان لا يكون هو قسما من التصور او الصورة وان ارادوا ان لا يري على
 الادراكات الحاصلة عند الشك ادراك اخر فذلك مم بل يزيد الادراك التام بالنسبة العقدية ويزول الادراك الترددي ومنها
 ان العلم هو المعلوم بعد حذف الشخصات الذهنية ولا يبقى بعد حذف الشخصات من التصديق القائم بالذات من المطلق للتصديق
 من حيث هو كما لا يبقى بعد حذف الشخصات من الشجاعة القائمة بالنفس المطلق الشجاعة ولا يبقى بعد حذف الشخصات من

التصديق القائم بالذهن المعلوم فلا يكون التصديق علما وبذا في غاية السقوط لانه انما يدل على ان التصديق ليس هو الصورة
 لا على ان التصديق ليس هو العلم وان تم ما ذكر دل على ان الصورة ليست هي العلم فان العلم حقيقة والعلم الخاص القائم بالذهن
 فرد منها واذا حذف الشخصات عنه بقى مطلق حقيقة العلم لا مطلق حقيقة المعلوم فلا يكون العلم متدا مع المعلوم كما حجب بها وسيتم
 تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى ومنها ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة كيف لو كان علما بالنسبة كان عناية
 عن نسبة مع الشخصات الذمينة واستبعد من مقولة الاضافة فلا يمكن القضا بها بالشدة والضعف وهذا ايضا انما يدل على ان
 التصديق ليس علما بمعنى الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما حقيقيا نعم يمكن ان يبطل كون العلم هي الصورة
 المتحدة مع ذي الصورة بان العلم كونه من مقولة كيف قابل للاستعداد والتضعيف والصورة ليست بقابلة للاستعداد والتضعيف
 ومنها لو لم يكن التصديق لو كان علما كان عين المصدق مع انه قديم ذات المصدق مع انكار التصديق وهذا ايضا لا يدل الا على
 ان التصديق ليس هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما وقد عرفت ان العلم ليس هو الصورة ومنها ان الذهن قد
 يكون مفتحا لتضيئة شاكلتها ثم يتفق ان يصدق بها والاتفاقات اليها باقية من الحال بقا للاتفاقات مع تبدل العلم فاشك
 والتصديق ليس العلم لتعاقبها مع تغير الاتفاقات بعينه وهذا ايضا فانظروا النسبة عين هي مشكوكه او ندعة معلومة نحو من
 العلم الاول تخييل الثاني الشك والاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الاذعان والشك بتعاقبهما
 والاتفاقات نعم لو كان العلم عبارة عن الصورة لما امكن لتعاقب علمين بالنسبة اذ لا يحصل منهما في الذهن صورتان هذا طاهر منها
 ذكره الشارح في بعض تعليقاته من ان التصديق هو الاذعان والاذعان بالجمع عنه بالفارسية بغير يدين وباركردن وهو
 غير معنى العلم وهذا ايضا في غاية السخافة اذ لا بد من اثبات ان ما يعبر عن التصديق به بالفارسية لا يدل على نحو الادراك بل على كيفية
 لاحقة بعده وودنه خط الفتاوى القول الفصل ان التصديق نوع من حالات الادراك التي هي العلم حقيقة مبين بالذات للنوع
 الثاني منها اعني التصديق نعم من موجب ان العلم هي الصورة لا يستطيع ان يذهب الى ان العلم هو لعل الشيخ لزم به الى
 ان العلم هو الصورة لم يعد التصديق فتا منه وتم في الشك الى تصور سافح والى تصور مع التصديق فلا يمكن ان يتحجج علينا بما
 في الشك ومع ذلك فالشيخ نفسه قسم العلم الى التصديق فاني الشك فاعراض بما في النجاة على اناسنا ونمن بما بين
 قوتى الشك او انما خلق لذلك قوم آخرون وكل ميسر لما خلق قوله نفس الحكم معنى الاعتقاد الحكم لاربعة معان الاول التصديق
 والثاني النسبة التامة الخيرية والثالث الحكم به والرابع اقتساب امر الى آخرو هو من افعال النفس قد يطلق على بقضية من حيث
 اشتغالها على ربط احد الطرفين بالآخر والمراد في قول المصير هو الاول قوله لا شك الى ان الاصطلاح كما قال العلامة في درة الساج
 مراد ان التصديق وتكذيب معنى نوى اليقين است قوله الا انه جرى اختلاف في متعلق التصديق فذهب الجمهور الى انه نسبة

ثلاثة خبرية الرابطة بين الحاشيتين والبعض الى ان نفس القضية والبعض الآخر الى انه محتمل لفصل العقل الى الموضوع والمحمول
ونسبة احكامية وبعض لا ذكيا الى انه الموضوع والمحمول حال كون نسبتها رابطة ونسبة الى الشيخ والاستاذ صاحب العروة الوثقى و
الحق قدس سره الى انه مصداق القضية المحكي عنه وبعض شرح الى انه المحمول مرتبطا بالموضوع وايداه بما قالوا من ان من خرجت
بالمحمول الحق ان التصديق على نحو الاول الاذعان بالاتحاد دفعت من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول ونسبة تفصيلا
كما تصديق بانما اتحادين ايجادا ولا يعض اذا ما يتا جدرا بعض والثاني الاذعان بالاتحاد بعد ادراك صورة الموضوع والمحمول والارتباط
بينهما كما ذكره مغنا قول القائل الجدار بعض قد صدقنا في الاربع ان المحكي عنه بقول القائل الجدار بعض هو الاتحاد الذي اقره الذي
يعني قبل التفصيل في الصورة الاولى والتصديق بالنحو الاول متعلق بنفس المحكي عنه الواقعي من دون توسط حكاية مبنك حاشية
وانما تحقق الحكاية بعده والتصديق بالنحو الثاني متعلق بالحكاية بما هي حكاية وانما المحكي عنه فانما يتعلق به بالعرض فان المعلوم بان
في هذه الصورة هي الحكاية فهي متعلق التصديق بالذات فان المصدق بالذات هو المنكشف بالانكشاف التام بالذات وهو
الذات من الحكاية وانما المحكي عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة الحكاية فان الحكاية عنوان له ومرة للملاحظة فهو متعلق التصديق بالعرض
او كونه المقصود بالذات هو المحكي عنه لا يستلزم ان يكون هو متعلق التصديق بالذات فان مناد متعلق التصديق بالذات بشي
كون ذلك الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا بالذات فاذا من متعلق التصديق بالنحو الثاني لنفس النسبة احكامية الرابطة بين الطرفين
بما هي ملحوظة فيها ومتعلق التصديق بالنحو الاول هو المحكي عنه وليس النسبة الحكاية في هذا النحو مرة للملاحظة وعنوانا فاذ نسب اليه
الاستاذ من متعلق التصديق بالمحكي عنه لا يصح على اطلاقه كما ان ما ذهب اليه الجمهور من تعلقه بالنسبة احكامية لا يصح كلياً اما
الثاني فلان التصديق قد يتعلق دفعة من دون ان يكون هناك نسبة حكاية كما عرفت في الاول فلما علمت من ان التصديق
في الصورة الثانية انما يتعلق بالذات بالنسبة احكامية على انه قد يصدق بالكلية وليس بها محكي عنه لان في الذهن ولا في الخارج
والامكانات كاذبة فلا يمكن القول بمتعلق التصديق بالمحكي عنه مبنك ولا يمكن القول بان بها محكي عنه فخر عيا في الذهن لم يقصد
احكامية على الاخر شي الذي والامكانات فالمتعلق هو القول لفصل الذي حققناه وما يور على القول بمتعلق التصديق بالنسبة حكاية
من ان نسبة غير مستقلة بمتعلق التصديق يجب ان يكون متعلقا في غاية استقوا او انتقالا بمتعلق تصديق بشي والامكانات وقيل من الاذعان
بشيء كما حكم على شيء يستلزم التوجه اليه بمعنى حرفي لا يصلح ان يثبت اليه في غاية استقوا اذ الحكم على الشيء يشترط الاتفاقات اليه بالذات بخلاف
الاذعان بامشي فانه انما يستدعي الاتفاقات اليه في الجملة فالقيل لمكان النسبة متعلق بمتعلق بالذات ايم كونها محكوما عليها بالذات كونهما
تصديق قلنا انما يلزم كونها محكوما عليها بالذات اذا لوحظت لجوانب تانف يستقل جعلت مرة للملاحظة من حيث هي غير مستقلة
وهو لم يترجم كما في سائر المعاني الخفية هذا وترجم الشارح تقليد البعض من جهة انه يجب استقلال متعلق التصديق وعلمه في احاشية المحلقة

على قوله كما هو الحق بقوله ان التصديق ليس كادراك المكرة عند ادراك المرفى فلا يتعلق بالا بتعلق بالملاحظة ولقيصد لذاته فدا
يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لادعها ولا مع غير بانتهى وانت تعلم ان الاستقلال بالملاحظة غير ضرورى فى متعلق التصديق فاق
نحو من يعلم العلم كما يتعلق باستقل متعلقين بغير مستقل ولو فرض ان الازعان ليس يعلم كما عزم المتأخرون فاستقلال متعلقه على
هذا التصديق ليس بنا ولا مينا واما انه يجب ان يكون متعلق التصديق مقصودا بالذات فليس ضروريا ولا مبررا عليه بل قد بنا
ان احاصل فى الذهن بالذات وان كان مرة لملاحظة شئ اخر مقصود بالذات احت بان يتعلق به التصديق ثم لو فرض ان
متعلق التصديق يجب ان يكون مقصودا بالذات فانما يلزم منه ان يكون متعلق التصديق هو المحكى عنه لانه المقصود بالذات
بالحكاية لان يكون متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة الرابطة كما عزم ثم ان الشايع اور على القول بكون متعلق التصديق
هو النسبة الحكاية فى الحاشية بانه كثيرا يحصل الازعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما فى الصورة الاجالية الوحدانية للموضوع بالخطبة
بالمحمول فهو متعلق بالطرفين حال كون النسبة الرابطة بينهما عارضة لهما فى كلتا الحالتين من الاجمال وتفصيل النسبة انما دخل
فى متعلقه بالعرض بالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلية فى حقيقة القضية عني ما يتعلق بالتصديق والكانت داخلية فى
مفهومها المستفاد من البنية التركيبية كقولنا زيد قائم مثلاً وسيا فى حقيقة انشا الله تعالى انتهى عبارته وهذا الكلام ما يقضى العجب
فان ما ذكره من ان كثيرا يحصل الازعان بالعقد قبل انتزاع النسبة ان الادب انه كثيرا يحصل الازعان بالاتحاد الواقعى قبل انتزاع
النسبة فذلك صحيح كما ذكره فى النحو الاول من التصديق لكن قد عرفت ان متعلق ذلك النسخ من التصديق هو نفس المحكى عنه اذ ليس
هناك الصورة واحدة هى متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع والصورة المحمول لالنسبة رابطة بينهما الا بعد انتزاع
ففى هذه الصورة كمالا يتعلق بتصديق بالنسبة الرابطة كذلك يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة الرابطة فان قال انه وان لم يكن صورة الموضوع
والمحمول بالنسبة الرابطة موجودة هناك لكن نشأ انتزاعها موجود وتعلق التصديق بنشأ انتزاعها على الحكم بمتعلق التصديق بها قلنا فليكيف وجود نشأ انتزاع
النسبة للحكم بمتعلق التصديق بالنسبة الرابطة وما ذكره من كون النسبة رابطة بين الطرفين عارضة لهما فى كلتا الحالتين من
الاجمال والتفصيل ان الادب بالاجمال فى الصورة الاجالية الاتحادية المنكشفة وقت قبل العلم بالموضوع والمحمول ونسبة تفصيلا
كما صورنا سابقا فكون النسبة رابطة بين الطرفين فى تلك الحالة صريح البطلان اذ ليس هناك الصورة واحدة ولا يعقل النسبة
الاسمين صور نعم نشأ انتزاع النسبة موجود لكنه ليس رابطا بين الطرفين ولا عارضا لهما بل هو كما انه نشأ انتزاع النسبة بنشأ
انتزاع صورة الطرفين وان الادب بالاجمال صورة القضية الملحوظة لمجا طفا حاسى الاجمال الحاصل بعد التفصيل فلا يخفى انه لا يتصور
هذا النسخ الاجمال فى الصورة الاتحادية المنكشفة وقت نسبتها على التفصيل ما فزع على كلامه من عدم دخول النسبة فى حقيقة القضية
ودخولها فى مفهومها لالاساس له بالكلام المتفرع عليه ذعلى تقدير صحته لا يلزم منه الاعدم دخول النسبة فى متعلق التصديق

بالذات لا عدم دخولها في حقيقة القضية الا اذا ثبت ان حقيقة القضية هي متعلق التصديق ولم يثبت بعد سياق تحقيق ذلك فبدأ
 تحقيق الحق في متعلق التصديق بقى الكلام على المذهب الباقي فاما مذهب من زعم ان متعلقه نفس القضية فيبطلانه ان كان متعلقه
 نفس القضية المفصلة بها هي ملحوظة تفصيلا فذلك صريح البطلان اذ التصديق علم واحد لا يتعلق الا بشئ واحد والقضية الملحوظة
 ليست معلوما واحدا بل صورة الموضوع معلوم وصورة المحمول معلوم آخر وصورة النسبة معلوم ثالث فلا يتعلق بها علم واحد
 ان كان متعلقه القضية الملحوظة بلحاظ واحد فيرجع الى المذهب الثالث ويطلب برطلانه على انك قد عرفت ان التصديق قد يتعلق
 بالصورة الاتحادية دفعة قبل التفصيل فليس هناك قضية اصلا حتى يتعلق بها التصديق واما مذهب من زعم ان متعلقه امر
 محمل بعقل العقل الى الموضوع والمحمل والنسبة الحكاية وهو ما ذهب اليه صاحب الافاق المبين جريمانه على سمية في اتباع الابطال
 الكاذبة الوهمية في المقامات الحكيمة والمباحث العلمية واتبعه المع فيبطل ان الامر المحمل الذي زعموا انه متعلق التصديق اما ان يكون
 مشتملا على نسبة الرابطة او لا يكون على الثاني يكون ذلك الامر محمل مضمونا مفروفا لا يصلح ان يتعلق به التصديق بل بداهة كيف
 واذ لم يكن في هذا الامر محمل نسبة حكاية فلا معنى لصدقه ولا كذبته ولا للتصديق به او انكاره وعلى الاول يكون هذا الامر المحمل قضية
 قالان تكون ملحوظة بلحاظ واحد تكون ملحوظة بلحاظان بان يكون الموضوع والمحمل ملحوظين بلحاظين متقلين ونسبة ملحوظة
 بلحاظ غير مستقل على الثاني لا اجمال اصلا وعلى الاول اما ان يكون ملحوظا بلحاظ مستقل وهذا لا يتصور على راي صاحب الافاق
 المبين لانه لا يذهب الى ان الاستقلال وعدمه متباينان للملاحظة بل يزعم ان مستقل وغير متباينان بالذات قال في الافاق
 المبين بعدما ذكرنا متباينان بالذات فاذا قد استوى الامر واثبت ما يغفلان معنى واحدا متعلق ولا يتعلق بالتعلق
 بلحاظين او بلحاظ غير متعلق فليزعم ان يكون متعلق التصديق امر غير مستقل وهو ما يشذ صاحب المذهب ثم الفطرة السليمة
 قاضية بان التصديق بعقد لا يتوقف على لحاظ معنى مغاير لمفهوم القضية فالقول بكون الامر المحمل متعلق التصديق مما يجزى البنية
 الغير المكذوبة والفطرة الغير المشوبة وهذا ظاهر غاية الظهور ولكن من لم يجعل السد نور فالمن نور واما مذهب بعض الازكيا فيبطل
 ان الحكمية بالذات انما هي النسبة الرابطة لانها هي المرأة للملاحظة فاني الواقع واما الموضوع والمحمل فانما يتبين ان يتوقف
 النسبة عليهما وكونها امرأة للملاحظة حالها فاما يده فلان في متعلق التصديق بالتبع ومتعلق التصديق بالذات هي النسبة الرابطة
 بما هي كذلك وقد بطل بهذا ما توهمه بعض اشرار من ان متعلقه هو المحمول مرتبطا بالموضوع واما ما بيده بان مرجع البحث هو
 المحمول فعب عراقي معنى قولهم مرجع البحث هو المحمول هو ان موضوع العلم ليس متنازعا في لانه مفروض عنه بل المرجع عنه محال الموضوع وفردة الذات وهو
 المحمول لان متعلق التصديق هو المحمول كما توهم فافهم قوله لا بالتفسير بل كان الظاهر ان يقول المفسر جري مهنه على ما هو المشهور من تعلق
 التصديق بالنسبة لا على ما هو مذموم من ان متعلقه الامر المحمل فان تعلق التصديق بالتفسيرين حال كون النسبة الرابطة بينهما

هو ذهب المصو لا هو حق في الواقع كما عرفت قوله واما الحكم بمعنى ادراكها التصديق بها الحكم بمعنى ادراك النسبة بالاتفاق بين القدماء والمتأخرين لكن القدماء يقولون ان ادراك النسبة الذي هو التصديق مبين بالحقيقة للادراك التصوري سواء تعلق بالنسبة او بغيرها والمتأخرين يقولون انه مغاير للادراك التصوري بالتعلق فقوله عند المتأخرين بناء على ما ذكرتم ان التصديق عند القدماء كيفية غير ادراكية وهي الازعان وان الازعان ليس ادراكا وهو فاسد فان التصديق عند القدماء هو الازعان وهو ادراك كما عرفت قوله الا ان المحققين القضية مركبة اعتبارية بلا شبهة فانها انما يركبها العقل بنسبة الرابطة كانهما بديهية صورية لهذا المركب اذ بهما يرتبط احدى حاشيتيه بالآخرى فان قيل يكون النسبة جزئيا منها كانت اجزائها ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة وان قيل ان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كانت اجزائها هي الموضوع والمحمول وكانت النسبة دافلة في مفهومها لاني حقيقتها والنزاع في ذلك لا يعود الى طائل قوله بسبيل بشرطية لان الحكم بهذا المعنى الصريح ان يكون جزئ من التصديق والا كان مركبا من الكيف والفعل فيكون مركبا اعتباريا قوله فلما جاح قد عرفت ان الازعان نحو من الادراك وهو نفس التصديق وليس التصديق عبارة عن ادراك مع تصديق فبناء على التفسير على اذ بديهية من ان الازعان كيفية غير ادراكية بنا فاسد على فاسد قوله سواء كان مع الازعان الادراك اما الازعان او غيره والاول اما جازم فاما مطابقا فاما ثابت فبما يقين او غير ثابت فبما تقليد وغير مطابق فبما جهل مركب او غير جازم فهو الظن بهذه اقسام التصديق والثاني اى الادراك الذي هو غير الازعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبة والاول اما احساس فاما البصار او سمع او شئ او ذوق او لمس او غير احساس فاما متعلق بالصورة المخزونة في الخيال فتجسيم او بالعاني او بجزئية فتوهم او بالكميات وما في حكمها كالجزئيات المجردة ان امكن علمها بما هي جزئية فتقل والثاني اى العلم بالنسبة غير الازعان اكان تردودا فيها فذلك اكان ادراكا مرجحا فوهموا اكان تكذيبا لها فانكاره اكان نفس تصورهما من دون تردود و مرجحية وتكذيب فتجسيم بهذه اقسام تصور فالنسبة اكانت مدعته تكون معلومة بخبر من العلم الاول فتجسيم هو تصور نفس النسبة والثاني الازعان وهو الاعتقاد بها فتجسيم الذي هو مخبر من تصورهما مع الازعان في الوجود في القضية المقبولة المذعنة وبذلك لا ينافي التقابل بين التصور والتصديق بحسب الصدق اذ لا يلزم من ذلك صدق تجسيم على التصديق وبالعكس كما لا يخفى قوله اى متخالفان بحسب الماهية تحت ان تباين التصور والتصديق بحسب الماهية ضروري لا يحتاج الى البرهان والمنكر كما بر قوله وقد يستدل عليه استدلالا على تباين التصور والتصديق نوعا باختلاف لوازمهما فان التصور يلزمه عموم التعلق والتصديق يلزمه خصوص التعلق واختلاف اللوازم يمل على اختلاف اللزومات واورد عليه يمنع كون اللوازم لوازم الماهية لجواز ان تكون لوازم الهويات وهذا المنع مكابرة صريحة فان حقيقة التصديق آتية عن التعلق بما سوى الحكاية او المحكي عنه فخصوص التعلق لازم الماهية بخلاف حقيقة التصور

فخصص المتعلق بالامر البهية التصديق ونحو الامر البهية التصديق منع ذلك مكالبة محضه ويمكن ان يستدل على تبانيهما بان التصديق يتم
 ان الشدي والضعيف فان الظن بضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفا ومن المقرر في ذلك
 المتأخر ان الشدي والضعيف مختلفان نوعا فاذن اقسام التصديق نوع متخالفة مندرجة تحت التصديق فلا محالة يكون تصديق
 نوعا عاليا من العلم باضعفا والا لكان ادراج تحت انواع مختلفة والغير الوجه الذي هو تصور مضاد للظن الذي هو تصديق وكذا الشك
 والاكار والاذعان وتباين المتساويات بالضرورة فيقال **قوله** ان وحدة العلة يستوجب وحدة المعلول حتى الكلام في
 دلالة اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات على امتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث هو واحد بانه على ان اللوازم معلولة للامور
 مستندة اليها ولا يذهب عن ذي تحصيل ان كلام الشارح في هذا المقام كما افادنا تحكما قدس سره من ابطال الاقوال
 بناء على ان اللوازم معلولة للملزومات وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الرأي باطل وحققنا ان اللوازم مجعولة بعين محل
 الملزومات وليست معلولة لها وامانا فلان كلامه مبني على امتناع صدور الكثير عن الواحد با هو واحد وقد اطلنا ذلك في بعض
 تباني على بسط وجهه وامانا فلان لوسط استناد اللوازم الى الملزومات وامتناع استناد الكثير الى الواحد فنبار يستلزم اختلاف
 اللوازم اختلاف الملزومات بالبهية على امتناع صدور الكثير عن الواحد با هو واحد غير صحيح اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد
 با هو واحد علة لكثير لان لا يكون الواحد علة للكثير مطلقا بل يكفي صدور الكثير عن الواحد كثره الجهات والتحيزات في ذلك
 الواحد فاليلزم من استناد اللوازم المختلفة بناء على هذا الاختلاف الجهات والتحيزات ولو في الواحد بالشخص المدعى اثبات التباين
 النوعي بين التصور والتصديق **قوله** وبالعكس قال في الحاشية امتناع توراد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا امتنع
 توراد العلل الناقصة في مرتبة واحدة فلا يكون شي واحد مادان ولا صورتان ولا فاعلان وكذا في مرتبة واحدة ودليل الكل واحد
 انتهى والدليل هو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير تعدد العلل ان استقلت احد ههنا في نحو علة لها او عدم تعدد العلة على
 تقدير تعدد ههنا ان لم يستقل احد ههنا في نحو علة لها لو كان شي واحد فاعل متعددة فان كفى ج احد با في الفاعلية لزم استغناء
 المعلول عن غيره من الفاعل وان لم يكن احد با في الفاعلية لزم ان لا يكون هناك فاعل متعددة بل فاعل واحد هو
 مجموع الاستغناء عن غيره من الفاعل وبهذا الكلام في غير الفاعل من العلل **قوله** فغاية لازم النظر الى طباع المعلول قال في الحاشية
 ان طباع المعلول لا يستدعي التوقف على الحفاظ نحو الوعدة في العلة ولذا قيل تعيين المعلول لا يدل على تعيين العلة والتعيين
 علة فدل على تعيين المعلول فوجدت العلة باي نحو كانت محفوظة في المعلول بعينها انتهى **قوله** فوحدة العلة بالبطبيعة تستلزم
 وحدة المعلول كذلك قال في حاشية ابي بالطبيعة ولومع امرنا يعني العلة اذا كانت طبيعية نوعية يجب ان يكون المعلول
 بطبيعة نوعية. ان كان مخلوطا باحوار من الشخصية والصح ان يكون طبيعية جنسية لا امتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال

المعلم للحكمة اليونانية ما حاصله ان وحدة العلة بالذات مثلا مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كانت له وحدة اخرى لغير اعتبارها
 اخرى بالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثر بالذات وليس في طبع الكثرة ان يصدر من الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة
 لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل بالذات انتهى وانت وكل من يستحق ان يجاب به تعلم ان هذه الكلمات
 بالبيان اشبه منها بالهيدان اما اولها فلان امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يدل على وجوب الحفاظ نحو وحدة العلة
 في المعلول اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات كثيرة وتقسما
 شتى علة للكثير فيجزان يكون العلة واحدة بالذات معكثرة الافراد وليصدر منها عند كونها متشعبة بتخص نوع من جنس وعند كونها
 متشعبة بتخص آخر نوع من الجنس او من جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة شخضا واحدا يصدر منه جنس بل اجناس انواع كثيرة
 من جهات مختلفة فوحدة العلة بالذات مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدة بالذات وانما ثانيا فلان الطبيعة
 الجسمية علة عند سببها في العناصر وميوالات الافلاك وهي واحدة بالذات وبسببها في العناصر وكل من ميوالات الافلاك انواع
 مختلفة كما ستعرف انشا الله تعالى فالعلة واحدة بالذات والمعلولات كثيرة بالذات وانما ثالثا فلانهم اتفقوا على ان الواحدة
 سبحانه هو العلة الفاعلة لكل بالحققة والما غيره فوسائطه وروابطه لا فاعل كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات
 فهو سبحانه وحده بالعدو علة للانواع والجناس المتخالفين من اين الحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل فينظر الى معلم الشارح
 كيف يعلم ابتداء خلافه الا باطيل بالتشويق في الاقاويل فهو بان يلحق بمعلم لفظة اليونانية الحق منه بان يلحق بمعلم كلمة
 اليونانية قوله الاعلى مختار الشيخ هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى الحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غير كما
 يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للهيولى
 الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدو علة وانما ذهب اليه الحفاظ نحو الوحدة في الجماعل فقط قوله لما مر انفا
 من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفا بحسب اللوازم وتختلف
 اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **قوله** ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلم فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب
 اتحاد متعلقتهما بالذات فلا يختلف متعلقهما وانت خبير بان كان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلم كذلك اتحاد المعلم يوجب
 اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك
 لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقى التصور والتصديق كما ثبت في القدامى ان ما يتعلق بالتصديق يتعلق به التصور ايضا فما ورد
 على المتأخرين ليس فمخمس الورود به يجهل هو وارد على القدامى ونشأ المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلم قوله تحقيق
 ان مطلق التصور تفصيل المقام ان التصديق اما ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الادراك

الذي ليس نفس الاذعان واما ان يكون التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن التي تتعلق بها الاذعان كما هو
القائلين يكون مقسم التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة في الذهن فيكون التصور المقابل له هو الصورة التي لا تتعلق بها
الاذعان فعلى التقدير الاول لا يحتمل التصورات الاحتمالات الاول ان يكون التصور متكيفاً بكيفية الاذعان بان يكون ما يتعلق بالتصور
هو ما يتعلق به الاذعان كتحليل النسبة المذغمة فهو تصور متكيف بالاذعان الثاني ان لا يكون متعلقتهما واحد لكن يكون متعلق
احدهما مقارناً لآخر متعلق الآخر بالتصور حاشية النسبة المذغمة فانه وان لم يكن متعلقاً بما يتعلق به الاذعان لكن متعلقه اعني الموضوع
او المحمول متعلق بالاذعان اعني النسبة الثالث ان يعتبر ان لا يكون التصور مقارناً للتصديق اصلاً كصورة مفهومة مفرد
لم يحكم عليه لانه او كصورة حاشية النسبة المشكوكه والرابع ان لا يعتبر مع شيء من الاعتبارات الثلاثة المذكورة بل لو طرح شيء
هو هو وعلى التقدير الثاني يكون التصور عبارة عن الصورة الغير المذغمة فيشكل هناك الاعتبار الاول اذ ليس هناك صورتان لكن
احدهما مذغمة والاخرى غير مذغمة والصورة الواحدة يتقنع كونهما تصوراً ولقد ليقا فاما تصور هناك الاحتمالات الثلاثة الباقية اذا
عرفت بذات علم ان التصور المتكيف بكيفية الاذعان اعني التصور بالاعتبار الاول لا يمكن ان يتعلق بنفسه لانه بهذا الاعتبار
انه يتعلق بما يتعلق به الاذعان وهو نفسه لا يتعلق بالتصديق سواء كان التصور بهذا الاعتبار موضوعاً او محمولاً لقضية مذغمة او لا
يكون كذلك وكذا لا يتعلق بالخوض التصور بنقضيه مطلقاً لانه لا يصلح ان يتعلق بالتصديق لكونه من المفهومات المفردة فلا يصح
التصور بهذا الاعتبار على نفسه ولا على نقيضه صدقاً عارضياً اي لا يصح التصور بهذا الخوض التصور عليها بل انما يصح انما يصح هو على
النسبة المذغمة والتصور بالاعتبار الثاني يتعلق بنفسه اذا كان نفسه حاشية لقضيته مذغمة كما في قولنا التصور المقارن للاذعان
مفهوم فانه نفسه في هذه الصورة متصور تصور مقارن للاذعان واما اذ لم يكن حاشية لقضيته مذغمة كما اذا التصور نفس هذا المفهوم
ولم يحكم عليه بايجاب او سلب فهو ليس متصوراً بتصور مقارن للاذعان فهو لا يصح على نفسه صدقاً عارضياً على تقدير كونه حاشية لقضيته
مذغمة ولا يصح على نفسه هذا الخوض الصدق على تقدير علم كونه كذلك وكذا الحال في نقيضه فهو الحان طرفاً من قضيتيه مذغمة
صدق عليه انه متصور تصور مقارن للاذعان والا لا والتصور بالاعتبار الثالث يتعلق بنفسه اذ لم يكن نفسه جزء من قضيتيه مذغمة كما اذا
التصور نفس مفهومه من دون ان يحكم عليه بايجاب او سلباً اذ ذاك متصور تصور غير مقارن للتصديق فهو لا يصح على نفسه
صدقاً عارضياً ولا يتعلق بنفسه اذ كان نفسه جزء من قضيتيه مذغمة فانه اذ ذاك متصور تصور مقارن للتصديق فلا يصح على
على نفسه بذلك الخوض الصدق وكذا لا يتعلق به بنقيضه اذ كان نقيضه جزء من قضيتيه مذغمة فلا يصح على صدقاً عارضياً و
يتعلق بنقيضه اذ لم يكن كذلك فيصدق عليه بذلك الخوض الصدق والتصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه ونقيضه ولا يصح
على نفسه ونقيضه صدقاً عارضياً مطلقاً سواء كان نفسه ونقيضه جزء من قضيتيه مذغمة او لا يكون كذلك لانه في صرافة العلوم

ولم يكن مقيداً بمقارنة الاذعان ولا بعدهما يتعلق نفسه بنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه باكمل العرضى لكون نفسه ونقيضه
من المفهومات العقلية فيكونان متصورين قطعاً واما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اى الاذعان والتصور
المحفوظ بان لم يعتبر معه مقارنة الحكم والاذعان فمفهومهما ان كان حاشية من قضية ذنعة ولو خسر من حيث انه مقارن للاذعان
لكونه ظرفاً من نسبة ذنعة كما في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور المحفوظ بان لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم
من المفهومات مثلاً لم يتعلق شئ منهما بنفسه لان نفسه في هذه القضية هي الذنعة متصويرة بمقارن للاذعان والتصور المحفوظ
الاذعان نعم اذ لو خط مفهومهما لم يجعل خبر قضية ذنعة كان نفس مفهومها متصوراً بتصويرة غير مقارن للحكم وتصويرة لم يعتبر معه الحكم
فمخ يتعلق بنفسه ويصدق على نفسه صدقاً عرضياً وكذا الحكم لا يفتقده ففتقنه المكان خبر من قضية ذنعة لم يصدق عليه انه متصور
لتصور الحكم معه او لا اعتبار الحكم معه والاصدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحل على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً
على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم واعتباره لان الحكم المتعلق بهما يمين كونها مقيدتين بالحكم واعتباره اى خبر يمين
قضية ذنعة لا يصدق عليه انه تصور الحكم مع التصور لم يعتبر معه الاذعان ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق
على ما يتعلق بهذا العلم انه تصور تصور الحكم معه او لم يعتبر معه الحكم فهذا محصول كلام الشارح قوله بحل العرضى اراد به اكمل العرض
الاشتقاقى فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية لتعلق بهما التصور فيحل عليهما التصور المشتق منه حملاً عرضياً واما التصور
على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً بالمواطاة فيغير معقول اذ للبداى لا تحمل بالمواطاة حملاً عرضياً على شئ قوله واما المقيد بعدم الحكم اراد به التصور
الشارح الذى اعتبر فيه انه غير مقارن للاذعان وهو ان من يطلق التصور الساذج فان التصور الساذج قد يكون مقارناً للاذعان كقصور
موضوع القضية الذنعة ومجولها وقد لا يكون مقلداً للاذعان كقصور مفهوم مفرد لا يكون خبر من قضية ذنعة وقدر مفصلاً قوله
او بعدم اعتباره التصور الساذج اذا اعتبر مقارناً للاذعان كان معتبراً بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنة الاذعان كان معتبراً بشرطاً
واذ لم يعتبر معه مقارنة الاذعان كان لا بشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث علم منه بالاعتبارين الاولين بحسب التحقيق فان الماهية لا بشرط
شئ نعم من الماهية المحلولة فانقلت التصور بالاعتبار الاول وهو الذى اعتبر معه مقارنة الاذعان لا يصدق عليه انه تصور لم يعتبر معه
مقلدة الاذعان فكيف يكون الثالث علم من الاول بل يكون مقابلاً لقلت الماهية المتعبرة بشرط شئ انحص من الماهية لا بشرط شئ
بحسب التحقيق واعتبار الاشتراط شئ او عدم اعتبار الاشتراط شئ ليس في الواقع بل في ملاحظة العقل فالماهية لا بشرط شئ تحقق
بتحقق الماهية بشرط شئ في الواقع وان لم تحقق بتحققها في ملاحظة العقل والفكاك الماهية بشرط شئ عن الماهية لا بشرط شئ في الملاحظة
لا يستلزم الفكاكها عنها في الواقع اذ الواقع اوسع من الملاحظة كما لا يخفى فاذا ذكره الشارح من ان تصور المقيد بعدم اعتباره الحكم لا يصدق
على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً اذا كانا مقيدين باعتباره الحكم ليس معنى اذ التصور للمقيد بعدم اعتباره الحكم هو مطلق التصور الذى حكم عليه

بأنه يصدق على نفسه ونقيضه مطلقا وتقييده بعدم اعتبار الحكم انما هو في الحاط والميس تقييدا بالحقيقة حتى يكون هذا خص من مطلق
 التصور كيف مطلق التصور لا يعتبر معه حكم قطعا والالكان تصور معتبرا معه الحكم فلا يكون هو مطلق التصور اللهم الا ان يقال
 ان مراده بالتصور المقيد بعدم اعتبار الحكم التصور المقيد باعتبار عدم الحكم اطابق للعالم وارادة للخاص فهو المقيد بعدم الحكم وذكر المقيد
 بعدم اعتبار الحكم من باب الافتنان في العبارة ولا يخفى ركائز الكلام على هذا التوجيه **قوله** لان العلم المتكيف بالكيفية الازمانية
 ارادة العلم المتعلق بما شئت القضية المنعته هو تصور سابق مقارن للاذعان ولا يصدق عليه انه تصور غير مقارن للاذعان
 وقد مر في شرح كلامه **قوله** وح فالجواب هذا الجواب ليس بشئ فان التصديق هبة احكامية لا حجرة في الكناها نفع جوار تعلق العلم
 بكنهه التصديق كحكمة صريحة وقد يجاب عن تقرير الشبهة بنفس التصديق بان التصور المتعلق بكنهه التصديق تصور خاص
 فاللازم ههنا الاتحاد وبني وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين المزعى بين التصور المطلق والتصديق لمطلق لجواز
 ان يكون التصور المطلق عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشئ اذ التصورات الخاصة اما ان تكون مشتركة في حقيقة كلمته
 ذاتية ولا تكون كذلك فعلى الاول يكون تلك الحقيقة المشتركة هي التصور المطلق المبين بالذات للتصديق فلا يمكن ان يكون
 التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والالم يكن مبانيا بالذات لتلك الحقيقة فانه على تقدير اتحادها بالذات مع فرد من
 تلك الحقيقة يكون فردا من تلك الحقيقة والفرد لا يكون مبانيا بالذات لما هو فرد له وعلى الثاني يكون التصورات الخاصة حقائق
 متخالفة غير مندرجة تحت حقيقة واحدة فلا يكون التصور نوعا من العلم مبانيا لنوع التصديق وهذا ظاهر جدا **قوله** وفيه نظريا في
 وهو ان تجوز استلزام المقدم المحال للقيضين بطل اذ استلزام شئ بشئ انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية ولا يجوز العقل
 ان يكون المقدم فاحد علاقة ذاتية مع كل من لقيضين وتحقيق ذلك يستلزم خروجا عن المقام **قوله** اقول ان العلم بذاتيات
 المعلوم علم ان حاصل الجواب المصدر بقوله وقد يقال ان التصديق من صفات النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضورى
 فلا يكون التصور متعلقا بالتصديق اذ التصور علم حصولى وهذا الجواب ليس بشئ لان التصديق حقيقة كلمته لها افراد قائمة بالمصدقين
 فعلم المصدقين بافرادها القائمة بالمصدقين علم حضورى لانه علم بصفة من صفات النفس اما علم حقيقة الكلمة بما هي كذلك فعلم
 حصولى قطعيا كعلم الكل بما هو كلى ليس قاطبا بالنفس قيا اما اصلها اى قيا ما هو مناط الانقضاء فعلم حصولى قطعيا وهذا ظاهر جدا
 هذا لا يتوقف على كون التصديق حقيقة مركبة بل هو جار سوار كانت حقيقة بسيطة او مركبة واما ما اوردته الشارح على الجواب من
 ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى علم حصولى فالعلم بذاتيات التصديق علم حصولى فيمكن تعلق التصور بحقيقة التصديق
 فردوه متوقف على كون التصديق حقيقة مركبة من الذاتيات وقد منعه بعض اشراف واستدل على بساطة التصديق بانه كيفية ففى
 بسيطة خارجا لما قال الشيخ من ان المادة ولا صورة للاعراض فكلون بسيطة وهذا ايضا جار على تلازم الترتيبين هذا كلامه انت تعلم

ان ما ذكره كله خفيف ما لم اما اول افلاذ لم يصح ما ذكره نعم كون جميع الاعراض بساطة بينا وخارجا ام خارجا فاعقل عن الشئ وما ذكره
فلما لم البساطة الخارجية والبساطة الذنبية فلا يكون المقولات العرضية مقولات اذ المقولات هي الجنس اعلى واما ثانيا فلان التصديق
نفسه جنس تحت انواع كثيرة ومن اليقين وبشكلها مختلفان نوعا واذ كان كذلك فيمكن تلحق التصديق بنوع من انواع التصديق
فيعلم الاشكال باتحاد التصور والتصديق ولا يثبت في جوابه القول بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري ويصح ما قاله الشيخ
من ان العلم بذاتيات العلوم بالعلم الحضوري علم حصولي ولا يمكن القول بان نوع التصديق بسيط ذنبى ضرورة اذ اذ تحت جنس
التصديق ولا مبالغ لا يمكن كون التصديق جنبا للشديد والضعيف منه لما اقرر عندهم من ان الاختلاف بالشد والضعف يستند
الى اختلاف الفصول واما ثالثا فلان الاشكال باتحاد التصور والتصديق انما اوضح على العالمين بان التصور والتصديق
نوعان متباينان من الادراك فهم قالون بان العلم جنس التصور والتصديق نوعا فالصديق عندهم ليس بسيط ذنبى واما
فلان العلم مندرج عندهم تحت مقولة الكيف وينقسم الى التصور والتصديق فالصديق عندهم مندرج تحت جنس عال فهو
مركب ذنبى عندهم واما خامسا فلان الشيخ انما نفى المادة بمعنى الهيولى والصورة بمعنى المحصل للهيولى عن الاعراض لا يلزم
من نفى المادة والصورة بهذا المعنى نفى التركيب الخارجى اذ الاجزاء الخارجية غير مختصة في الهيولى والصورة اللتين هما جزا تركيب
وسياق تحقيق ذلك غمريبا انشأ الله تعالى واما سادسا فلان استنبط القول بتلازم التركيبين انشأ الله تعالى واما سادسا فلان
لو لم ما ذكره فهو لا يحكم اصل الاشكال بل غاية الموازنة على قول الشارح بذاتيات العلوم بالعلم الحضوري وقوله معلوم الحضوري
هو المحل دون التفصيل فذلك اصل الاشكال باق بحاله فان العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتصديق سواركانت بسيطة او مركبة
علم حصولي قطعاً اذ لا حضور للكلى بما هو كلى كما عرفت فالاشكال ليس بمنزلة المناقشة في الالفاظ بعيد عن المحصلين قوله ومن
ههنا وقع اختلاف فانه لو كان العلم بذاتيات العلوم بالعلم الحضوري حضورا كانت حقيقة النفس معلومة لها بالحضور ولم
يقع اختلاف في بساطتها وتجربها كما لا يخفى قوله دون الفصل اذ الفصل يحصل في الذهن بعد تحليل المحل وملاحظة الاجزاء
تفصيلا فالعلم بالفصل انما يكون حصول صور اجزائه في الذهن فيكون العلم حصوليا قوله ولا يلزم اجتماع المثليين قال في الحاشية
هذا رفع لما يتوهم من ان ذاتيات العلوم بالعلم الحضوري وادعاء العينية حاصلة للمدرك بنفسها وصورة اجمالية فلو انشئت صورها
التفصيلية لكان المدرك يلزم اجتماع المثليين لان المحل والفصل متحدان نوعا وحاصل الجواب ان اجتماع المثليين مستحيل لان
يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من نوع واحد في موضوع واحد في آن واحد لا حصول احدهما بالاجمال
والاخرى بالتفصيل ولا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها وبالمجمل انما المحال اجتماع المثليين المتمايزين بحسب الموضوع
في موضوع واحد لا تمايز بينهما مع وحدة الموضوع والزمان والتماثل فرع الاثنينية واما الامر ان التمايز ان بحسب نفسها

لا بحسب الموضوع وانكنا متحدين بالمادية النوعية فيجز اجتماعهما في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان احدهما لا يرتفع لتمام
 بينهما بوحدة المحل يكون احدهما محلا للآخر كما بين انفس صورتهما التفصيلية الخاصة لها فاشكال انتهى اعلم ان الفلاسفة استدلوا على
 كون علم النفس بصفاها حضوريا بان عليها بها لو كان يحصل صورها في انفس لزوم اجتماع التثليين المستحيل وهو وجود فردين من
 نوع واحد في موضوع واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الاختيار بينهما اما الملازمة فان الصفة القائمة بالنفس قيا اما اصليا لو كان
 عليها يحصل الصورة حصلت بنفسها في انفس بنا على حصول الاشياء بانفسها فيقوم بالنفس فردان من نوع واحد اعني الصفة
 وصورتهما في زمان واحد ولا يكون بينهما امتياز اذا الاستيذان بين فردين من جهة عرضية اما بحسب المحل كسوادين قائمين بحسبين
 الزمان كسوادين قام احدهما بحسب في زمان والاخر بذلك الجسم في زمان آخر ولا امتياز بينهما بحسب المحل والزمان اما بطلان
 اللازم فلانه لو جاز ذلك لارتفع الامان عن الحس وجاز ان يكون الشيء الواحد الذي نراه وندع عن بوحدة اشياء كثيرة والتالي
 باطل بالضرورة فالقدم مثله اورد على استدلالهم هذا تارة بالنقض بانه لو صح ولم يستل حصول الجزئيات الخارجية باهي
 جزئيات في الذهن فانه لو حصل جزئيان من نوع واحد في زمان واحد في الذهن لزم اجتماع التثليين مع ارتفاع الامتياز بينهما
 لا اتحاد الماهية والموضوع والزمان واللازم باطل فان دليل الوجود الذهني كما يدل على حصول احقائق بانفسها في الذهن يدل على
 حصول الجزئيات باهي كذلك فيه وانت تعلم ان نفي النقص انكان الزاميا على الفلاسفة الذين يقولون يحصل الجزئيات
 باعيانها في الذهن ثم لا افلا تبرز اذا القائلون بانخفاض الماهيات خارجا وذهبا دون انخفاض الشخص بعينه يلتزمون اللازم واما دليل
 الوجود الذهني فلا يفيد حصول الشخص الخارجي في الذهن بعينه بل احتج انه لا دلالة له على انخفاض الماهيات ايضا كما سبق وتارة
 يمنع استحالة اللازم فطوبى متدا بان المحلوك كهيئتان وكذا الكهنة سوادان مع انه لا امتياز بينهما في الحس وطورا بانه لا باس في ارتفاع
 الامان عن الحس كيف والحس يغلب كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشط منكموتة والغنبة في المار بقدر الا حاص مراكب
 السفينة يرى الساحل متحركا لا غير ذلك واجاب عنه ابني وسيدى سيدا لا بار واسوة عاظم الحكماء وذو المناقب الباهرة والمناقب
 الظاهرة والمفاخر الزاهرة والمناظر الظاهرة والمعارف الفاخرة والعوارف الزاهرة الامام الهام محمد **فضل** الامام دام مجده
 ومظله على مفارق الانام عن الاول بان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف عند الشائين متخالفة باحقاقت وعذالاشتم
 القائلين بالشك فيك متفاوتة بانها التقررات وليس الشدة مركبا من المراتب الضعيفة فليس المحلوك كهيئتين ولا الكهنة سوادين
 وعن الثاني بان لا غلاط بحسب سببا فذكر في علم المناظر ولا ريب في انها منتفية فيما نحن فيه فاعلم انه لا فاد ومظله والحج في هذا
 المقام ان الاستدلال المذكور في فاية السخافة وذلك لانه اذا فرض ان علم النفس بصفاها يحصل صورها فيها فلا ريب في
 ان الصورة الخاصة منها في انفس تكون موجودة بوجد ظلي ذهني وتلك الصفات انفسها موجودة بوجد اصلي خارجي فتكون

صوراً مخفية لها في نحو الوجود وإذا تميزت في نحو الوجود وتمايزت بالتحقق فيحقق الاختيار بين الصفة القائمة بالنفس قِياماً أصلياً
 وبين تلك الصفة الموجودة فيها وجوداً ظلياً في الواقع قطعاً لتمايز شخصها لتغاير وجودها فلا يرتفع الاستياد بينهما عن الواقع
 وأما ارتفاع الامان عن المحس فلا يلزم فيما نحن فيه أوليست صفاتها والصورها مما يناله المحس لو فرض ارتفاع الامان عن المحس
 فبطالة ممنوع وكيف والمحس كثير لا يميز بين المشابهات وليس عدم تميز المحس بينهما رافعا للاختيار بينهما في الواقع ولا يعول
 على المحس في امثاليها ولعل الشارح اشارة الى هذا التحقيق في الحاشية التي نقلناها عنه بقوله لا حصول احدهما بنفسها والاخر
 بصورتها **قوله** واحتج ان اشبح لعلك قد قفطت بما ذكره ان مدار الشبهة التي ذكرها المص لم يس على ثلاث مقدمات فنبه
 لانه لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصديق متباينان بالذات وان التصور متعلق بكلمة وقيل بان
 العلم هو اشبح القائم بالذهن والمعلوم نفس اشبح لم يلزم اتحاد التصور والتصديق سوا رقررت الشبهة متعلق التصور بنفس
 التصديق او بتعلقه بالتصديق بالذهن وذلك لان التصديق او ما يتعلق به التصديق ذو اشبح والتصور هو اشبح ولا يلزم
 من اتحاد العلم والمعلوم عني اشبح القائم بنفس اشبح اتحاد اشبح وذو اشبح فلا بد لاتمام تقرير الشبهة من ضم مقدمة رابعة
 هي ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فهذا الكلام من اشباح يقينية على عدم وفاد ما ذكره المص في تقرير الشبهة بتام التعريب
قوله فما الخصوصية للاصل والقال في الحاشية الان يقال ليس في الذهن عندكم امران احدهما القائم بالذهن الآخر الحاصل فيه حصول ظلياً
 كما هو عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن اشبح عند القائلين ليس القائم بالذهن هو العلم وانما المعلوم بالذات عندكم هو هذه
 الملققة اليها بالذات وليس له حصول في الذهن بالذات واللا يلزم الجمع بين المذهبين وهو باطل لان حصوله لنفسه يوجب
 قيامه وهو كلفى لا لشكاف انتهى وفي هذا الكلام اختلال ظاهر لان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا
 لا يذهبون الى ان الموجود في الذهن امران احدهما القائم به والاخر حاصل فيه فان الحاصل من اشئ في الذهن صورة
 واحدة بشهادة البديهية بل الحاصل عندكم من اشئ في الذهن صورة واحدة متحدة مع ذي الصورة وتلك الصورة
 من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث هي معلوم فالقول بان الحاصل في الذهن غير القائم به عندكم توهم باطل
 وان كان بنا كلامه على القول بكون العلم هي الحالة الادراكية والمعلوم هو الصورة الحاصلة فهذا خرج عن البحث اذ
 الكلام على تقدير اتحاد العلم والمعلوم على القول بحصول الانفس في الذهن والاتحاد بينهما على تقدير القول بالحالة وقوله
 واشبح عند القائلين به الى اخره صحيح اذ وجود اشبح في الذهن هو حصوله فيه وقيامه به لكن الصورة الذهنية على مذاهب القائلين
 بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا ليس لها الا القيام بالذهن والحلول فيه وليس لها حصول في الذهن بدون القيام
 به فكما يتصور كون الصورة من حيث هي معلوما ومن حيث القيام بالذهن علما على راي هؤلاء كذلك يتصور كون اشبح من

حيث هو معلوم ما ومن حيث الغياض بالذهن ان من حيث الشخص علم على رأي اصحاب الشيخ وان بنى الكلام على ما ذهب اليه
 العلامة القوشجي من ان يحصل في الذهن غير المحلول وان الحاصل فيه معلوم والقائم بعلم فقيه انه خروج من السجث اذ
 الكلام ان في اتحاد العلم والمعلوم صحيح على نذهب القائلين بحصول الانفس وغير صحيح على نذهب الداهيين الى حصول
 الاشباع وعلى نذهب العلامة القوشجي العلم والمعلوم متغايران بالذات على ان نسبة القول بكون الحاصل في
 الذهن معلوما والقائم به علما الى القائلين بحصول الاشياء بانفسها مع انه لم يذهب الى ذلك الا العلامة القوشجي ليس
 لها وجه وما قولنا والمعلوم بالذات عندهم مفوض فني غاية السخافة لان ذالشيخ ربما يكون معدوما فلا يكون متعلق
 العلم بالذات بل متعلق العلم بالذات عندهم هو الشيخ وما ذالشيخ فتعلق العلم به بالعرض بواسطة الشيخ وما قولنا لان
 حصول نفسه لوجب قيامه فصحيح لان الحصول في الذهن هو القيام به لكن الصحيح على هذا ما زعم من ان الموجود في الذهن عند
 القائلين بحصول الاشياء بانفسها امران الحاصل فيه والقائم به اذ على هذا التقدير يكون الموجود في الذهن امرا واحدا
 هو الحاصل في الذهن القائم به فان قال الحاصل في الذهن لغير القائم به باعتباره فالامرا واحد باعتبار التغاير لا اعتبارا
 كانه امران اذ هما علم والاخر معلوم فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار قلنا فكيف يمكن التغاير الاعتباري بين العلم و
 المعلوم على نذهب اصحاب الشيخ ايضا فيكون الشيخ باعتبار علما وباعتبار آخر معلوما من دون ارتكاب حصول ذي الشيخ في
 الذهن والحاصل انه كما يمكن على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها القول باتحاد العلم والمعلوم كذلك يمكن القول
 على نذهب القائلين بحصول الاشباع ايضا فالفرق تحكم بلا وجه ما ذكر في البطلان المجمع بين المذهبين من ان حصول الشيء
 بنفسه في الذهن لوجب قيامه به وهو كمنى للانعكاش لا يتم اذ كفاية حصول الشيء بنفسه في الذهن في حيز المنع عنه من جمع
 بين المذهبين ولم يدل بعد دليل على كفاية قوله اقول يجري اكل مدارا كل على انكار اتحاد المعلوم مع العلم الذي
 هو متمم التصور والتصديق فان العلم اذ لم يكن متحدا مع المعلوم لم يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق او المصدق به
 اتحاد التصور مع التصديق والاتحاد مع المصدق به فضلا عن اتحاد مع ما يتعلق بالتصديق اعني التصديق فالحل جار سوا تدرت
 الشبهة بتعلق التصور بما يتعلق به التصديق او قررت بتعلق التصور بنفس التصديق قال في الحاشية اللهم لان قال
 ان لم اراد مهنيا بالتصور الشك والتردد كما يدل عليه قوله ففادتها كثافات النوم واليقظة وصرح في الحاشية المنقولة
 حيث قال ان النسبة المشكوكه لتعلق بها الشك وهو تصور فاذا زال الشك لتعلق بها الاذعان وهو تصديق فحقا
 بشي واحد بالضرورة وح لا معنى لتعلق التصور بمعنى الشك بنفس التصديق بل بالمصدق به قبل تعلق الاذعان به فتأمل
 فيلان المقدمة التي عليها بنار الشبهة افنى قولهم ان التصور يتعلق بكل شيء لا يختص بالتصور الذي هو الشك انتهى قوله

فان حصول صورة الازعان قال في الحاشية يمكن ان يجاب بمثل هذا على تقدير عدم القول بالحالة الاوالية البهتان
 صورة الازعان انما يحل عليها التصديق بالحمل الاول دون الشائع المتعارف فلا يلزم الاتحاد الا بين التصور الخاضع للتقدير
 المطلق وهو لا ينافي التباين بين التصور والتصديق لان معنى التباين بينهما ان يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع
 على ما يصدق عليه الآخر كذلك والسران التصور المطلق عرضي لما عرضة والازعان ذاتي لخصيصة فاعمل الاشكال
 على القايلين بان العلم بهي الصورة انتهى وانت تعلم ما في جوابه من الاختلال اما اول فلان صورة الازعان لما حل عليها
 التصديق بالحمل الاول كان التصديق نفسها وهي فرد من التصور والتصديق يحل عليها حملاتان فليكون التصديق فردا
 من التصور ويكون التصور محمولا عليها حملاتان متعارفتان اما ان يكون حمل التصور عليه حملاتان بالذات كحل الذاتيات
 على الذات وحمل الانواع على الاشخاص او يكون حمل التصور عليه حملاتان عرضيا والثاني باطل لان التصديق على تدب
 القايلين بان العلم بهي الصورة نفس الصورة لا امر عارض للصورة فصورة الازعان التي هي عين التصديق لا تكون
 معروفة للتصور حتى يكون حمل التصور عليها حملا عرضيا واليه اما ان يكون حمل التصور عليها حملا عرضيا بالمواطاة وبالاشتقاق
 فعلى الثاني يكون المحمول بالمواطاة عليها هو التصور لا التصور ويكون التصور امرا متغيرا لها متعلقا بها فيرجع الى القول
 بان التصور هو الحالة الاوالية وعلى الاول يلزم ان تكون المبادئ محمولة على ما ليس عينها ولا ذاتها ولا واحدة او فردا منها
 بالمواطاة وقد تقرر ان المبادئ لا تحل على ما لا يتحد معها بالذات الا بالاشتقاق ولما بطل الاحتمال الثاني من اشتقاق الازعان
 تعيين الاول وهو ان يكون حمل التصور على التصديق حملا بالذات فيكون التصور متحدا مع التصديق بالذات فلا يكون التصور
 والتصديق حقيقيتين تباينيتين بالذات فاشبهه غير منفع بما ذكره انا ثانيا فلان صورة الازعان القائمة بالذات من شخص
 ذهني والتصديق اعم منه وحمل الاعم على الاخص حمل شائع متعارف وليس حملا اوليا كما زعم انا ثانيا فلان اذا تصورنا نوعا
 من التصديق كاليقين او الفطن مثلا وحصل صورة اليقين او الفطن في الذهن فلا تمشي ان يقال ان صدق التصديق
 عليها صدق اولي كيف وصدق يحبس على ما تحته من الافواع ليس ليلا بل هو شائع متعارف وقد اعترف بان معنى التباين
 بين التصور والتصديق ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر كذلك وقد ازم صدق التصديق
 والتصور على صورة نوع التصديق بالحمل الشائع المتعارف فان قيل صدق التصديق عليها حمل شائع متعارف ذاتي وصدق التصور
 عليها حمل شائع عرضي ومعنى تباينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر فذلك النجس يحل وهبنا
 قد اختلف نحو احوال قلنا صدق التصور على الصورة الذاتية لا يمكن ان يكون صدقا عرضيا لان العلم والتصور هو الصورة وليس
 امرا متغيرا لها عارضا بل هو الاك ان ذلك الحار يكون العلم هو الصورة واما ابا فلان قوله السرفيه كلام لا معنى له فانه ان اراد

يقول ان التصور المطلق عرضي لما عارضه ان التصور المطلق عرضي للصورة الذهنية فهذا لا يعقل الا اذا كان التصور غير الصورة الذهنية
 والكلام على تقدير القول بكون العلم هو الصورة على ان العرضي هو الحاج المحول بالمواطات والمبادئ المتخل بالمواطات على
 غير باجماعه غنيا فلا يحل التصور على معروضه بالمواطات فلا يكون عرضيا له نداء مع ما في كلامه من اطلاق العروض على المتعلق
 فان التصور متعلق بالصورة الذهنية وليس عارضا لها لانه قائم بالذهن لا بالصورة حتى يكون عارضا للصورة وان اراد به معنى
 آخر فالتصور لا يمتنع نظريه وقوله والاذا كان ذاتي لجزئية مسلم لكن التصور ايضا ذاتي لجزئية وبالمجمل فلا فرق بين تصديق التصور
 على المقصودات الخاصة وبين صدق التصديق على التصديقات الخاصة فان التصور والتصديق نوعان من الادراك فصدقهما
 على افرادهما على نحو واحد وان بنى الكلام على ان الادعان ليس قسما من الادراك كما هو ذنبنا وقيل بكون العلم هو الصورة المتحدة
 مع المعلوم فلا اشكال على هذا التقدير ايضا باق بحاله وعلى هذا يكون التصور متحيا بالذات مع حقيقة الادعان مع ثبوت حقيقة العلم
 وحقيقة الادعان **قوله** فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام علم انهم كما اختلفوا في حقيقة العلم اختلفوا
 في المعلوم فذنب المتكلمون التافون للوجود والذهني الى ان العلم قد يتعلق بالموجود والمختصر عندهم في الموجود الخارجي وقد يتعلق
 بالمعروض الخارجي الذي هو معدوم محض عندهم وذنب الجمهور الفلاسفة العالمين بان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها
 ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن الى ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن مكتنف بالعوارض الذهنية علم
 ومن حيث هو بوجه قطع النظر عن قيامه بالذهن ككتافه بالعوارض الذهنية معلوم وبعضهم الى ان ما في الذهن من حيث الحصول
 في الذهن معلوم ومن حيث القيام علم وبعضهم الى ان الصورة المعروضة للعوارض الذهنية معلوم ومجموع المعروضات والعوارض
 علم وذنب لعامة القوم الى ان الاشياء حاصلة في الذهن من دون قيام به في التي يتعلق بها العلم فهي المعلومة وذنب
 الصدائير الى ان صور الاشياء قائمة بانفسها باذرع النفس اياها وهي المعلومات وذنب لقائلون بان العلم هو شئ
 اشئ في ان المعلوم ذو شئ وذنب لبعضهم الى ان المعلوم ايضا هو شئ لكن مع قطع النظر عن قيامه بالذهن وذنب لقائلون
 بالحاصلين قد سوا الى ان المعلوم قد يكون موجودا ووجوده يرتب عليه لا ثار وقد يكون معدوما ثابتا بثبوتها متغايرا للوجود ولا يرتب عليه
 اذ تارفي ما لم يخلف في الذهن وذنب لقائلون بان العلم هو الحالة الادراكية مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
 الى ان الصورة القائمة بالذهن المتحدة مع ذي الصورة هي المعلومة حقيقة والحق ان المعلوم اى متعلق العلم بالذات هو الحالة
 الانشائية التي تحققها هو شئ القائم بالذهن وربما تشبث البعض كاما المتكلمين بان المعلوم هو ما في الاذهان العالية
 من الصور فهذه اثنا عشر مذهب فاما المذهب الاول فهو باطل بالبداهة كيف وما يتعلق به العلم يجب ان يكون شيئا والمقدم
 الصرف لاشئ محض والاشئ محض كيف يتعلق به العلم وايضا ما يتعلق به العلم يجب ان يكون مكتشفا متميزا عند العالم ومميزا عند

الصنف باطل في الواقع وعند هؤلاء ايضا فالحق ان ما يتعلق العلم يجب ان يكون له نحو من شبهة قطعا فلينظر انه ما هو منقول اما
 علم الواجب سبحانه وعلم الممكن بذاته وصفاته قد مل الكلام فيه ولا كلام فيه ههنا انما الكلام ههنا في ان متعلق العلم في علم الاشياء
 الغائبة عن المدرك ما هو فالعلم لما كان صفة ذات اصداقة وتعلق بالمعلوم متوجبة لاكتشافه وتميزه ومن دون ان يتوقف تعلق العلم
 على اعتبار معتبر فرض قارض ولما لا حظ وجب ان يكون متعلقه موجبا لما في الخارج او في الذهن لا يتوقف وجوده على خصوص
 وكما ان تعلق العلم بشئ غير موهوم على وجوده في الخارج اذ العلم لا يتقيد بانفعال الموجودات الخارجية فالوجود الخارجي ليس متعلق العلم
 بالذات متعلق العلم بالذات هو الموجود في الذهن لا من حيث انه ملحوظ بخصوص لما ظاهريه ولو كان متعلق العلم هو الموجود والذات
 من حيث اعتبارها بخصوص الملاحظة لزم انتفاء تعلق العلم اذ لم يلاحظ الموجود الذهني بخصوص تلك الملاحظة والتالي صحيح
 المطلقان فما اشتهر من ان الصورة الذهنية من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي مع قطع النظر عن الاكتشاف
 بالعوارض الذهنية معلوم في غاية السخا اذ الموجود في الذهن بلا اعتبار المتصورة واحدة وشئ واحد لكن العقل يعبر به من
 التحليل ونحو من الملاحظة يحمل تلك الموجود الى المهية من حيث هي هي وان شئت وليس هناك موجود ان المهية من حيث هي هي
 والشخص اى المهية الملحوظة بالعوارض وانما الموجود ههناك شئ واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا كيف العلم والمعلوم
 متضايفان فيجب ان يكون مصداق احدهما مغاير للمصداق الآخر ولا يكفي التغاير الخارجى بين مصداقهما بعد تحقق المصداق
 اذ المتضايفان يجب لتغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحدا فلا يكونان متقابلين كذا ما ذكره المصنف من ان الصواب
 العلمية من حيث الحصول في الذهن علوم ومن حيث القيام به علم غير محقول اذ وجود الصورة العلمية في الذهن هو المحلول فيه والقيام
 به وليس له اني الذهن وجودان يسمى احدهما بالحصول والاخر بالقيام حتى يكون الموجود باصداقها معلوما والموجود بالوجود الآخر علما
 وان اريد بان الصورة العلمية والكان لها في الذهن وجود واحد لكن الاعتبارين الاول اعتبار انه ظل للوجود العيني والثاني
 اعتبار انه قيام صفة بالذهن ووجوده بهذا الاعتبار وجود حقيقي من حيث انها موجودة بالنحو الاول معلوم ومن حيث انها موجودة
 بالنحو الثاني علم بهذا الوجود لان هذا التغاير تغاير اعتباري متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا يكفي هذا المتغاير تحقق
 العلم والمعلوم اذ تحققهما غير متوقف على الاعتراف بالمتابعة للملاحظة فقد وضع ان القول يكون شئ واحد علما ومعلوما باطل
 فبطل المذهب الثاني والثالث والسادس والثامن فانها سوسمية في القول يكون الشئ الواحد علما ومعلوما بحجبتين
 اعتباريتين وقد اطلنا ذلك ثم قول من قال ان الشئ الحاصل في الذهن من حيث هو معلوم ومن حيث الاكتشاف
 بالعوارض الذهنية علم باطل بوجه آخر وهو انه لو كان المعلوم هو الشئ الحاصل في الذهن من حيث هو معلوم ان لا يتعلق العلم
 بالشخص فلا يكون الشخص فلا يكون الشخص معلوما لان المعلوم هو الشئ من حيث هو معلوم والشئ من حيث هو ليس بشخص

والثاني ظاهر البطان ما يقال من ان الشخص الخارجي يحصل لبعينه في الذهن مع تشخصه الخارجي والوجود الذهني يعرضه
فعله هو ذلك الشخص الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به ومعلوم ذلك العلم هو الشخص مع عزل النظر عما عرضه من الوجود
الذهني من افاحش الابطال فان انتقال الشخص الخارجي الى الذهن قد اطلنا فيه سابقا على انا قد نعلم بعض الاعراض
الموجودة في الخارج المتشخصة بالشخص الصيني بما هي كذلك ولا نعلم معها موضوعاتها اذ لا تلازم بين علمها وعلم موضوعاتها علم
ملك الاعراض الجزئية الحان يحصل تلك الاعراض الشخصية بما هي كذلك وكانت تلك الاشخاص من حيث قيامها بالذهن
علم مع عزل النظر عن ذلك معلوما كما يفهمه هو لا يلزم انتقال العرض عن موضوعه وهو باطل اجماعا فلا سبيل هناك الى
القول بانتقال الاشخاص الخارجية باعيانها الى الذهن واما المذهب الرابع فهو ان كان في العقل يكون الصورة المعروفة
للعوارض الذهنية معلوما صحيحا كما سخرقة لكن القول بان العلم هو المجموع المركب من العارض والمعرض باطل لان لمجموع
المركب من العارض والمعرض حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة والعلم ليس كذلك على انه ليس في الذهن موجودان
احدهما الصورة المعروفة للعوارض الذهنية والاخر المجموع المركب من العارض والمعرض حتى يكون احدهما معلوما والاخر
علما وانما يتحقق بهن معاني الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا على الاعتبار واما المذهب
الخامس فيساق الكلام عليه عن قريب اما المذهب السابع فهو ايضا باطل لان ذو الشرح قد يكون معدوما فكيف يتعلق به العلم واما المذهب
الثامن فاني الى هذه الغاية لم احصله الا اول فلاته لا يعقل الفرق بين اشبوت والوجود ولا فيهم معنى كون المعدوم ثابتا كما
ضلل في مقامه انا ثانيا فلاتنا تحقنا فيما سبق ان مصداق الوجود نفس المهيبة فليس موجودا ليس له هيبة وذات فكيف
يتعلق به العلم واما ثالثا فلات ثبوت المعدومات ليس في الذهن بل في عالم آخر كما اعترف به صاحب المذهب فمفهوم المتعدي
العقلية كمفهوم شريك لباري وقبله انقيضين الحان ثابتة فلا يكون ثبوتها في الذهن بل في عالم آخر فاما ان تكون ثابتة
في محل غير مدرك فهذا غير معقول او ثابتة لا في محل فيلزم ثبوت شريك لباري وجميع انقيضين وغيرهما واذ من البطان في
حدتاشي من ارتكاب الجمع الغائبة من المتعدي ايضا فضلا عن اهل التحصيل واما رابعا فلاته اما ان يكون كل ما يتعلق به العلم
ثابتا ولا يكون كذلك على الثاني يلزم تعلق العلم بالاشيء الصروف ولا يرجع القول بثبوت المعدومات الى طائل وعلى الاول يلزم
ان يكون المهيبة المادية من حيث هي ايضا ثابتة لانها ايضا ما يتعلق به العلم فاما ان يكون المادية من حيث هي ثابتة بلا تشخص فلو لم
ثبوت المهيبة المجردة وهو غير معقول او يكون لها تشخص فاما ان لا يكون هي حسب ذلك الشخص كلفقة بالعوارض المادية كما
هي عين وجودها فالقول بانها ثابتة لاموجودة سخيف باطل ومع ذلك فليست المهيبة من حيث هي ثابتة على هذا التقدير
بل ثابتة هي المهيبة الخاطئة والكلام في علم المادية من حيث هي اول ما تكون حسب ذلك الشخص كلفقة بالعوارض المادية

بل بحسب ذلك الشخص محررة عن المادة وعواضها فيكون ذلك قولاً بالنقل عن بعض الاول من انه لكل نوع مادي فردان وحيد
 ويطلب ذلك البطل به من جهة مع ذلك فلم يكن المأبى من حيث هي هي التي فرضنا باستقلال العلم ثابتة ولا يمكن ان يجرى
 مثل الكلام في وجود المأبى من حيث هي هي في الذهن لان الذهن ظرف للخطوة التعريفية باعتبارين بخلاف الخارج والجملة
 فمقاسده الراي اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى واما الثاني عشر فهو ما ثبت به لا امام فائز باطل لان الضرورة
 حاكمة بان ما يتعلق بعلم مدرك يجب ان يكون متميزاً بموجودة عند ذلك المدرك وان الصور المرتبطة في الذاكرات العالوية ليست
 حاضرة عند مدركنا حتى يكون متعلقات علومنا واليها يتكلم في العلم بالخبرات المادية فصورها غير مرتبطة في تلك الذاكرات
 عندهم فلا يمكن ان يكون متعلق ذلك العلم بالصور المرتبطة فيها واما ما قيل في البطل كون الصور المرتبطة فيها متعلقات
 علومنا من اننا نعلم بدبته ان علومنا لا تقتضي ولو فرض انفكاك تلك الذاكرات وافيها في غاية السقوط لان تلك الذاكرات مع فيها
 علل لنا وعلومنا عندهم فعلي فرض انفكاكها كيف لا ينفي علومنا فتلك البديهة بهيمة الوهم واذ قد طلبت المناهج العرفية
 ذهبان متفقان في ان متعلق العلم حقيقة هو الصورة القائمة بالذهن احد جانبيه من يرى انها متحدة مع ذي الصورة
 بالحقيقة والثاني انها مغايرة لها بالحقيقة مما كية لها والاول باطل بامرنا من البطل حصول الاشياء بانفسها في الذهن
 فقيس الثاني وهو ان متعلق العلم بالذات وهو حالة الادراكية التي قد تحتجتها وسياقي ايضا انشاء الله تعالى هو شئ قائم
 بالذهن واما متعلق العلم بذي الشئ قائمنا هو بالعرض بواسطة الشئ وكما ان ذا الشئ معلوم بالعرض معنى ان العلم متعلق بما كية
 كذلك هو موجود بالعرض بوجود الشئ بمعنى ان ما يحاكيه موجود ما يتوهم من ان الشئ مباين لذي الشئ فلا يكفي متعلق العلم بالذات
 ذي الشئ في غاية السقوط لما حققنا انقاس ان مباينة الشئ لذي الشئ بالمأبى لا يتاني في اختلاف ذي الشئ بالشئ وان اشبه
 عليك الامر فاجتبر بالصورة منطبقة في المرأة من شئ لانتراه وانت ترى صورته المنطبقة في المرأة فيكشف لك ذلك الشخص
 بواسطة تلك الصورة التي هي شئ ذلك الشخص فاي استبعاد في انكشاف الشئ بواسطة شئ المعايير له بالحقيقة المحكي اياه فلا
 بعنى ان يكون المفهوم احصا في اذهناننا من الانسان مثلاً مع كونه شياً مبايناً بالذات للانسان محكي اياه كاشفاً للحقيقة
 الانسان ولما كان من الوجدانيات التي لا يكاد يتركها الاستعصية العامة من المتكلمين ان حقيقة الانسان لا يكشف عنها
 الا بمفهوماً حاصل لنا في الذاكرات وقد اتنا البرهان فيما سبق على اقتناع حصول الحقائق بانفسها في الذهن وعلى ان المفهوم
 احصل من شئ ليس علمه بل علم حالة مغايرة له ثبت ان هذا المفهوم شئ للانسان وانه متعلق بعلم بالذات ان الانسان
 انما يكشف بواسطة هذا هو الذي نحن بصددده وما استعمل بعض الاذكياء من التأخرين على ان العلوم بالذات هو الشئ
 من حيث هو بولا الصورة القائمة بالذهن من انه لو كان المعلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حيث الاكتشاف

بالعوارض الذهنية لم يتصور انكار الوجود الذهني ولم يتجمل الى اثباته بالدليل وبني على ذلك ان الصورة من حيث الاكتفاء بالحقا
 الذهنية علم حصول معلومة الشيء من حيث هو وهو العلم المتعلق بها علم حضوري نفي غاية السقوط لان ان اراد البطل ان يكون مفهوم
 الصورة من حيث الاكتفاء بالعوارض الذهنية معلوما بالذات اى مفهوم الحيز من حيث هو بحيث هو مفهوم فاسلم انه ليس متعلق بالذات
 للعلم المتعلق بذى الصورة بالعرض كيف وكثيرا ما يكشف لنا ذوا الصورة ولا يخفى باننا مفهوم بذات الحيز ولا يتعلق علمنا به
 ومن المستحيل تعلق العلم بذى الصورة الذي هو معلوم بالعرض من دون ان يتعلق العلم به هو معلوم بالذات لكن لا يلزم من
 ذلك ان يكون العلم بالذات هو الشيء من حيث هو هو العلم بجزان يكون العلم بالذات مصداق هذا المفهوم ونشأ انتمزاعه
 وهو الصورة الشخصية القائمة بالذات المكتشفة بالعوارض الذهنية وايضا على انه لا يتقدم الاستيعاب القول بكون الصورة من حيث
 الاكتفاء بالعوارض الذهنية علما حصوليا بالشيء كيف ومفهوم بذات الحيز من حيث انه حيث ليس علما حصوليا بالشيء اذ كثيرا ما نعلم
 الشيء ويتكشف هو عندنا ولا يوجد هذا المفهوم في الذهن ومن المحال انكشاف المعلوم بدون العلم ولا يصح القول بكون العلم المتعلق
 به حضوريا اذ لا حضور لهذا المفهوم بنفسه عند العقل بل العلم به يتوقف على انتمزاعه لا سيما وقد نص هذا القائل على ان الذات الحادثة
 مع الحيزية امر اعتباري يعتبر العقل العلم المتعلق بها علم حصولي وان اراد البطل ان يكون مصداق هذا المفهوم معنى الصورة القائمة
 بالذات معلوما بالذات فاستدل انه في غاية السخافة او اولا فلان هذا القائل بنفسه قائل بان علم الصورة القائمة بالذات علم حضوري
 وانها معلوم العلم حضوري بالذات مع ان هذا الاستدلال حار هناك ايضا فما هو جوابه فهو جوابنا وامانا فلاننا نحل هذه العقدة و
 نقول ان الشيء ان كان متعلق العلم بالذات فلا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجهه فيجز ان يكون متعلق العلم بالذات هو
 الصورة الموجودة في الذهن اى ما هو مصداق الوجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما اذ ليس علم تلك الذات التي هي
 مصداق الوجود الذهني عين العلم بالوجود الذهني ولا مستلزم له ولو كان الامر كما زعم لا يمكن ان يستدل على ان النفس ليست
 مجردة ولا بسيطة ان النفس معلومة بالعلم الحضوري قطعاً فتعلق ذلك العلم ان كان هو النفس المجردة البسيطة لزم ان يعلم بعلمها التجرد
 والقياس يمكن التامل باطل والالما اختلف في بساطتها وتجردها فالقدم مثله متعلق هذا العلم الحضوري ليس هو نفس البسيطة المجردة فاذ
 متعلقه امر مركب اوى وانت تعلم فاذ لا استدلال اذ لا يلزم من كون متعلق هذا العلم هو نفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة
 بجميع اوصافها من البساطة والتركيب المادية والتجرد مثلاً فذلك لا يلزم من كون الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون
 وجوده الذهني ايضا معلوما حتى يتصور انكار ولا يحتاج الى اثباته الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلتزم به بهت الوجود الذهني ولا
 يباين انكاره انما الحكمين فانه تحت تصرف هذا وقد ثبتنا الكلام في هذا المقام كونه من بعض الاقدام قوله فان الحصول في الالتماس
 نفس القيام به المشهور من ديب المجهود وان الحصول في الذهن عبارة عن القيام ولا غبار على ذلك عند من يقول ان

الحاصل في الذهن شئ لا نفسة واما على ترتيب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فالامر مشكل اذ يلزم من حصول
الحرارة والبرودة وغيرهما في الذهن قيامها به وهو مستلزم لكون الذهن حارا او باردا واما ما صدق اشتق على شئ قيامه
به يلزم من عرضية الجواهر كحساسيات في خلقه و هذه العضلات ذهب لعلامة القوشجي الى ان الحصول في الذهن غير القيام به انه
كحصول الشئ في الزمان والمكان وذهب لصد الشيرازي الى ان النفس مبدئة للصور الذهنية وهي ليست قائمة بها بل هي
قائمة بانفسها في عالم ودر عالم الالعيان ودر عالم المثال فانه عالم شريف عقلى وتلك الصور بان تكون في جرافية وتكون لذاتها
باطلان اما اولافان لم يكن الذهن محلا للصور الذهنية لزم قيام الصور الذهنية الماخوذة من الاعراض بانفسها عند العلم بها
اذا لو وجد العلم لا يفرق بين حصول الاعراض في الذهن وبين حصول الجواهر فيه بان يكون حصول الاعراض فيه على نحو وجودها
في الموضوعات وحصول الجواهر فيه على نحو انوارها لعلول القيام في العلم قيام الاعراض من حصولها في الذهن فانفسها لزم جوهرية اصول العرضية ليس
بما هو من لزم عرضية لصور الجواهر على انهم متفرون لقيام الصور الذهنية العرضية بانفسها حيث حالوا و فعل الشئ المودعة على وجود الذهن بانها قائم الحرارة
والبرودة وغيرهما بالذهن فيلزم القول بقيام الاعراض بانفسها باعتبار فهم فلا مجال لان يقال لعل اصحاب هذا المذهب لا
يقولون بحصول الاعراض بانفسها في الذهن على انهم ان قالوا بان الصورة الذهنية متحدة مع ذوات الصور بالحقيقة لزمهم
القول بقيام الاعراض بانفسها عند حصولها في الذهن كما ذكرنا وان قالوا بان الصور مشباح مبانية لذوات الصور فلا حاجة
الى انكار لعلول الصور الذهنية في الذهن اذ ح لا يلزم الحدودات التي اضطررتم الى انكار القول بذلك ولعلك قد تحدثت
مما ذكرنا بسقوطها حالوا ومن وقع الشبهة لان علم الحرارة والبرودة مثلا بدون العلم بالاجسام ممكن قطعافا فحصلت الحرارة
والبرودة في الذهن فاما ان تكونا قائمتين بانفسها وهو باطل اذ قيام العرض بنفسه محال واقامتيت بالذهن فيلزم كون الذهن
حارا او باردا واما ان يافلان الصور الذهنية الجوهريه اما ان يكون هي الجواهر الموجودة في الخارج باعمالها حتى يكون الصورة وذواتها
متحدتين بانفس فذلك مخرج البطلان اذ الصور الذهنية متعددة تبعد الاذ بان ولا معنى لتعد لواحد بانفس فصور لا تترتب
عليها الاثار الخارجية بخلاف اعيان الموجودات الخارجية لا سيما عند الصدر ارفان الصور مبدئة بابلع النفس عنده والموجودات
الخارجية التي هي ذوات الصور ليست كذلك او يكون الصور الذهنية الجوهريه امثالا للموجودات الخارجية متحدة معها بحسب الهيئة
فاما ان يكون تلك الامثال القائمة بانفسها الموجودة في الذهن قديمة وهو باطل لحدوث الاذ بان النفس او تكون حادثه
فيلزم حدوث جواهر غير محصورة بلا سبق فاده وهو خلاف ما تقر في مداركهم امثالا فلان الذهن قد يلاحظ الماهية
المادية من حيث هي هي مع عزل الملاحظ عن العوارض المادية فاما ان يكون الماهية المادية الملاحظة بهذا
الملاحظ قائمة بنفسها مجسدة عن العوارض الشخصية فيلزم وجود الماهية المحبقة او قائمة بنفسها مخلوقة

بتخص غير مادي وعواض غير مادية فيكون ذلك قولاً بالقل عن بعض اللاحقين من انه يوجد لكل نوع مادي فرد مادي متغير وفرد
 مجزئ ولا يتغير ولا يتبدل فيبقى بالاطل به ذلك القول في مقامه وبالجملة فحقاً فذهبن المذهبين المنهيين الى غنى قوله الاتري
 انهم استدلووا استدلالاً على ساطة النفس بانها تعقل البسيط الذي لا جزله كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون نقسمة
 اذ لو قسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيه كالوحدة والنقطة اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام احوال فانه لم يكن الحصول في
 النفس عبارة عن الحصول فيها لم يلزم من انقسامها انقسام ما هو حاصل فيه ولا ينبغي ان هذا الاستدلال انما يدل على ان الحصول
 في ذاته عن عبارة عن الحصول فيه عند المتدلين بهذا الاستدلال لا على ان الحصول في الذهن هو الحصول فيه في الواقع فاللازم
 ان لا يتقيم القول بكون احوال في الذهن معلوماً والقائم به علماً على رار هولاء لان لا يصح في الواقع فلا يلزم ان لا يصح قول
 المص في الواقع اذ لا قطع بجهة الاستدلال في الواقع والعلامة القوشجي معترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن
 ليس عبارة عن الحصول فيه حتى يلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا ذكره الشارح ليس حجة على العلامة القوشجي
 وايضا صحة هذا الاستدلال لا ينافي صحة قول المص لان المص لظن ان الصورة كما انها حاصلته في الذهن قائمة به ايضا وهي من
 حيث الحصول فيه معلوم ومن حيث القيام به علم فبلا يتكبر قيام الصورة بالذهن وحولها في حتى لا يتقيم الاستدلال المذكور
 على راءه بل انما يقول ان للصورة مع قيامها بالذهن حصولاً في الذهن رار القيام به فالوجه ان يقرر الايراد المصدر بقوله فان
 اولهم الخ بان كلام المص مبنى على ان للصورة الذهنية حصولاً في الذهن رار القيام به وهو غير معقول لان الحصول في الذهن
 هو الحصول فيه والحصول فيه هو القيام به فالصورة من حيث الحصول في الذهن هي الصورة من حيث القيام به وهي علم حصولي
 ومعلوم للعلم المحض وهي وليست قط قولاً لا تسمى الى آخره من البين وثبت اتحاد الحصول والحصول بما علمناك في الدرس السابق
 من انه لا يعقل الحصول في الذهن بدون الحصول فيه فافهم قوله قيل لك حاصله الفرق بين الحصول وبين القيام بان
 الاول وجود ظلي والثاني وجود حلي فالصورة باعتبار الحصول في الذهن معلوم باعتبار القيام به علم وفيه نظر من وجهين الاول ان الوجود
 في الذهن صورة واحدة وشي واحد واشي الواحد شئان ان يوجد بوجودين ظلي واحلي فلا يمكن ان يقال الصورة الذهنية من
 حيث الوجود ظلي معلوم ومن حيث الوجود احلي علم فان قيل هي موجودة بوجود واحد وظلي باعتبار واحلي باعتبار فلنا الوجود
 يساوق التخص فوجد كل شيء بدون تخصه غير معقول فالصورة الذهنية بما هي موجودة بالوجود الظلي يكون شخصاً قائماً بالذهن حالاً في الصورة بما هي موجودة
 بالوجود الاحلي بان يكون هي كل شخص بعينه فلا فرق بين العالم والحاصل القيام بالحصول لا بين العلم والمعلوم وتغيير الاعتبارات المفروضة بعد
 تحقق مصداق العلم بالمعلوم غير مجد كما سبق تحقيقه اولاً لا يكون هي كل شخص بعينه بل يكون شخصاً آخر وهو صريح لبطان ان الموجود في الذهن من اشئ
 الواحد صورة واقعة بالبدنه واقال البعض الشارح ان الموجود الذي لا يتغير فيه جهة القيام بالذهن يتغير معه الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة فيحصل الوجود

الذي يتشخص لهبته والتشخص بالنفس الوجود الخاص او مساوق له الوجود الخاص للصورة الذهنية هو حلولها في الذهن
 وتبناها بما لا يعتبر فيه جهة القيام بالذهن ليس شخصا فليس موجودا ههنا الا ان يقال انه اريد بالوجود والذهن المهيئة للملاحظة
 من حيث هي هي وحسب خصوص هذا الملاحظ ليس شخصا وان كانت في الواقع شخصا لكن اللطائف ذلك قوله ولا يعتبر مع الوجود
 او المهيئة للملاحظة من حيث هي هي لما يعتبر معها الوجود ايضا الثاني ان القول بان للصورة وجودا ظليا لا يثير شبهة عليها لا تدور
 وجودا ظليا يترتب عليه الاثار غير معقول لانه ان اريد بالآثار التي نفى ترتبها عن الوجود الظلي وحكم ترتبها في الوجود الاصل
 الاثار التي تترتب على وجود ذي الصورة في الخارج فلا يخفى ان تلك الاثار لا تترتب على وجود الصورة في الذهن اصلا سواء
 قيل بكونها موجودة بوجود اصيل او بكونها موجودة بوجود ظلي فان صورة النار كما حصلت في الذهن ليست حادثة ولا محركة وانما
 بالآثار الاثار التي هي وادراكها في الصورة فلا ريب ان الوجود مطلقا مبدء للآثار مطلقا فالوجود الظلي الوجود مبدء للآثار فلا
 معنى لنفي ترتب الاثار عن الوجود الظلي وما يقال من ان الصورة القائمة بالذهن من حيث اكتسابها بالعوارض الذهنية مبدء
 للآثار الخارجية كالاشعاع والحرارة والسرور في غاية السقوط اذ تلك الاثار انما تترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الاقلية
 على ما هو الحق وهو مذهب المص لا على الصورة القائمة بالذهن ومن العجائب ما وقع عن بعض الاذكياء من الآخرين من
 ان الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج لانها صفة انضمامية للنفس فلا بد من تحققها في ظرف
 وجود الموصوف بخلاف ما هيته الصورة من حيث هي هي فهي معلومة بالعلم المحصولي وليست صفة للنفس لا موجودة في الخارج
 وانت تعلم انه لا وجود للصورة خارج المشاعر وان كان مراده بالوجود في الخارج ما يعلم الوجود في الذهن فالاجابة الى الاستدلال
 عليه في الكلام في وجود الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية في الذهن وكونها صفة انضمامية للنفس لا يستلزم
 وجودها في الخارج اذ الالتفات الانضمامي يتصور بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك
 الذهن بوجود متغاير لوجهه ولما كانت الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت ما يمتثلها
 من حيث هي صفة قائمة بالذهن اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة بل هو عين حلول الطبيعة كما سيأتي ان شاء الله تعالى
 فلو صح ما ذكره كان معلوم العلم المحصولي ايضا صفة للنفس موجودة في الخارج فافهم قوله وتحتل جواب آخر بعد تسليم ان الحصول
 في الذهن هو القيام به حاصله ان حيثية الحصول في المعلوم تعطينية وفي العلم تقييدية فالشيء معلوم لا اجل انه حاصل في
 الذهن وبذلك قطع قوله فان قلت لماذا ذهب ليقوم الى ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها وكان الحصول في
 الذهن هو الحصول فيه ورديهم ان يكون اذ حصل في الذهن صلتا كما به لا فيكون عرضا واللازم باطل ونها اعدا حركاتنا
 عليه في الباطل القول بحصول الاشارة بانفسها في الذهن واحاب عنه الشيخ في البهيات انشا بما حاصله ان حصول الجوهر

بمعنى انه الموجود في الاعميان لا في موضوع اى مية من حقها ومن شأن وجودها في العيين ان تكون غنية عن الموضوع فالجهر
المعقول حين يوفى العقل جهر وعرض معا فانه بالفعل موجود في موضوع هو الذهن واليقض من حقه اذا وجدت في الاعميان ان لا
يكون في موضوع وهذا كان الحركة حقيقتها انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة مع انها ليست في العقل بهذه البعثة
حتى يلزم ان يكون العقل تحركا بقا مهابا بل معنى عدم انها مية من حقها في الاعميان ان يكون كمالا ما هو بالقوة وهذا صادق
على المعقول منها وضرب الشيخ لذلك مثلا في المحسوسات وهو ان المتفانيس جهر من شاء جذب الحمد اذا اصاله مع انه اذا كان
في الكلف لا يجذب ويوفى الكلف فهو اذا لم يجذب ويوفى الكلف لم يسلخ عن كونه مقناطيا فقد انخفض من هذا ان معقول الجهر جهر
واكان عرضا ايضا فاعلامه كلامه ونحن لا نحصل لان الشيخ نفسه معترف بان الصورة العقلية الجهرية عرض في النفس وليس
هو غير من رواسا فلسفة على ان الفرق بين العرض والصورة الحادثة في البيولي هو ان العرض نفس طباعة مفتقر الى المحل
والصورة طباعها غير مفتقرة اليه انما افتقر اليه بحسب خصوصية تحققها فلو كانت الصورة العقلية الجهرية عرضا في النفس كانت
نفس طبيعتها وحل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فيكون جهر بنوع حقيقتها ولو افتقرت طبيعتها للرسله الى الموضوع المطلق استحال
ان يوجد ما يثبتها في موضوع فلما وجد فردس افرادها قائما بنفسه فلا يكون جهر اصلا ولا عرضا انظر عن غير فهم لبعثة الصورة الجهرية العقلية فتقو
الصورة الجهرية العقلية حاله في الذهن كما وردت بالبحث المشايخ على ان هذا الحال في الصورة والعرض المحل في المادة والموضوع وجود الصورة الذهنية
في الذهن ليس متجسلا وجود الصورة في ما يتها لا تستغنى الذهن عنها في تقويمه ولا انحصار الصورة في الجسمية والنوعية ولا يصح
الذهنية ليست في شيء منهما فوجود الصورة الذهنية في الذهن من باب وجود العرض في الموضوع فهي اعراض في الذهن
فهي محتاجة بحقاقتها وما يثبتها الى الموضوع فلا يسيل الى كونها جهر والغير الفلاسفة المشايخ ومنهم الشيخ استدلالا على ثبوت
البيولي في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانعكاس بان طبيعة الصورة الجهرية طبيعة نوعية فاما ان تكون غنية عن
البيولي فلا تلحق فيها قطع انها قد ثبت حلولها فيها في بعض الاجسام او تكون مفتقرة اليها فلا توجد دون حلولها فيها فلما انزلنا
بمثل هذا البيان فنقول لا يخلو اما ان يكون المهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه فعلى الاول يستحيل حلولها
في الذهن وعلى الثاني يستحيل قيامها بنفسها في الخارج ايضا ونسحق ان يحل محل مصداق النفس حقيقة الحال من دون امر
زائد عليها فلا يمكن حلول ما يثبت جهرية في شيء من ظروف وجوده او استلوا عليك في رد جواب الشارح ما يزيدك تحقيقا وما ذكره من
ان ما يثبت الصورة الماخوذة من الجهر من حقها انها اذا وجدت في الاعميان كانت في موضوع غير مديد لان الصورة الذهنية
لما كانت عرضا استحال وجودها في الاعميان فلا جرم يكونها في موضوع على تقدير وجودها في الاعميان واما ما يثبتها فهي نفسها
مصداق الحلول الحاجة الى الموضوع كما سنحقق فلا يمكن تحققها اليه في الموضوع واما التنظير بالمفانيس فهو تدليس

اذ المتفانيس اذ هو في الكف لا يستحيل عليه الخروج عنها ولا مصداقته المحدية بخلاف لما بهية الحاصلة في الذهن بل النظر الحق
 هو تنظير مثال فوس على لوح فيقال انه وقام بنفسه كان فرسا جاريا ولا يخفى انه سحيق من القول اما تنظير بالحركة فليس غير
 مستقيم والمفهوم الحاصل في الذهن ليس حركة بل هو شبهها ولو كان الحاصل في الذهن هي الحركة بنفسها كانت كما لا شك
 بالقوة في الذهن العيون من الاضاحيك في هذا المقام ما قال صاحب الافاق المبين من ان الصورة المعقولة من الجوهر
 في هذا انها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها في الذهن ان يكون وجودها الذهني في محلنا اللازم من
 ذلك ان يكون العلم بها وهو وجودها الارشامى عرضا لا معلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الحقيقة انتهى ونشئ هذا فليجب
 المتعجبون فانه اما ان ينكر حلول الصورة الذهنية الجوهري في الذهن فيقع في اشتاعات التي مبني في البطلان ذهب لعلنا انما نشيخ
 والصبر الشيرازي او يعترف بفيكون الصور العقلية الجوهري حالة في محل متغير هو الذهن فتكون عرضا وحجرا لفظا عن
 عليها لانها شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجوهر بحسب الاعتبارات وقولنا انما اللازم من ذلك في غاية السخافة
 لان الحال في الذهن اما ان يكون الصورة نفسها فيكون عرضا ووجودها ولا يكون للصورة حظ من المحلول كما هو ظاهر
 فهل هذا لا يقال الحال في الجسم ليس هو لمبدا في نفسه بل وجوده فلا يلزم كون لمبدا عرضا واليغولول كين الصور الجوهري
 حالة في الذهن بل يكون الحال فيه وجودها لم يكن الصورة العرضية في حالة في الذهن بل يكون الحال فيه وجودها اذ الوجود
 غير فارق بين الصور الجوهري والصورة العرضية في المحلول الذهني فيلزم قيام الاعراض بانفسها في الذهن بلما حلول فيه علم
 مستطوره او وقع في اول ثالثة قاطن فورياس الشفاريث قال الشيخ ان معقول الجوهر بها شكك في امره قطن انه علم
 وعرض بل كونه علما معرضا لمابية وهو العرض واما بهية فما بهية الجوهري انتهى وقد حققنا نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة
 العلم ان مراد الشيخ ليس ثوبه اما توهم من ان العلم هو الوجود الارشامى فقد ابطالناه فيما سبق قوله قلت عرضيتها انت تعلم
 ان كون الشيء عرضا باعتبار الشخصية وجوهر باعتبار الطبيعة كما توهمه تحيل لان العرض عندهم احتياج الى المحل المطلق
 بطبيعة المطلقة والى المحل الخاص بخصوصية فما لا يكون طبيعة المرسله محتاجة الى المحل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون
 شيء واحد عرضا بحسب هوية الشخصية وجوهر بحسب طبيعة المرسله قول بالمتناقضين ثم ان المتأين قد صرحا بانقاع حلول
 شيء في شيء ما لم يكن للشيء الاول حاجة ذاتية الى الشيء الثاني ونحو على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفلكية
 كما لا فلاك بان الصورة الجمعية لما احتاجت في بعض انحاء وجودها اعني فيما يقبل القسمة الفلكية الى مادة قابلة تكون محتاجة
 اليها حيث كانت فتكون حالة في المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العظمية الساخضة من الجوهر حالة في الذهن
 ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بسبب طبيعتها محتاجة الى المحل فلا سماع للقول بكونها جوهرا بحسب الطبيعة المرسله وما يظن

من ان حلول الفرد غير مستلزم لحلول الطبيعة فليس معنى ولا هو مطابق لكلامهم اما الثاني فلما عرفت اما الاول فلان الفرد اذا
 حل في محل فليس وجوده سوى الحلول اعني الوجود الناعمي فاما ان يكون طبيعة المرسله موجبة بعين هذا الوجود الناعمي او لا
 فعلى الاول يستلزم حلول الفرد وحلول الطبيعة وعلى الثاني فاما ان يكون الطبيعة المرسله موجودة بوجودها لوجود الناعمي حتى يكون
 هناك موجودان متماثلان الفرد والطبيعة ووجودان احدهما مستقل بوجود الطبيعة والثاني غير مستقل به وجود الفرد
 او لا يكون الطبيعة المرسله موجودة اصلا والثاني صريح بالطلان اذ لا يعقل وجود الفرد بدون الطبيعة والاول ايضا باطل
 اما اول فلانه خلاف البديهية واما ثانيا فلانه لو كان الطبيعة وجودها لوجود الفرد فاما ان يكون الطبيعة في ذلك النحوس
 الوجود مجزأة عن الشخصات فيلزم وجود المهيئة المجردة او تكون متشعبة تشخص فاما تشخص ذلك الفرد فيلزم ان يكون
 ذلك الفرد موجودا بوجودين الاول الوجود المتعلق الثاني الوجود الناعمي او تشخص آخر فيكون الطبيعة المرسله فردان قد فرضنا ان ليس ههنا الا فرد واحد
 موجود بوجود ناعمي وطبيعة مرسله فلهذا لا يخفى ان يكون الطبيعة المرسله محتوية على ذلك الفرد او لا والثاني يستلزم ان يكون ذلك الفرد فردا تلك الطبيعة متا
 الاول يستلزم اتحادهما في الوجود وهو يستلزم وجود الطبيعة المرسله بالوجود الناعمي وهو يستلزم حلولها اذ الحلول هو الوجود
 الناعمي فقد بان ان ما توهمه الشارح ليس مطابقا لاصولهم ولا هو صحيح في نفسه وههنا تحقيق اوق واثمن وهو ان الحلول
 عبارة عن نحوس الوجود ولذا فرض وجود شئ وبالوجود الناعمي ونحن قد حققنا في غير موضع ان مصداق الوجود ونشار
 انفراد نفس الطبيعة في كل شئ وقد اتفقا على البرهان في فواتح بحث الجعل في كتابنا هذا ايضا فلما كانت الصورة الذهنية حالة
 في الذهن كان مصداق الحلول نفس طبيعتها المرسله بالانضمام امر اليها من دون زيادة عارض عليها فلا يكون جوهر محسب
 الطبيعة ايضا وايضا لا يخفى ان الحلول ما اذا كان ثابتا للفرد فاما ان يكون عارضا لنفس الطبيعة ايضا فيلزم كون الطبيعة عرضا
 او نفس الطبيعة على هذا الحالة في الذهن غير مقبولة والحال لغير المقوم لمعالجة عرض الاحالة او لا يكون عارضا لنفس الطبيعة اصلا
 فاما ان يكون عارضا للعوارض التي عرضت الطبيعة فصارت الطبيعة بعروضها فردا اعني العوارض المتشعبة فقط او لا يكون
 عارضا لتلك العوارض ايضا على الثاني لا يكون الحلول ثابتا للفرد اصلا اذ الفرد هي الطبيعة المعروفة للعوارض المتشعبة ولما
 لم يكن عارضا للطبيعة ولا للعوارض المتشعبة لم يكن عارضا للفرد وعلى الاول يوجد العوارض من دون الطبيعة المعروفة
 لها فيلزم وجود العوارض بدون المعروض وهو محسوس وبذلك الكلام على تقدير التنزل واما على ما هو الحق من ان الفرد هي الطبيعة
 بلا زيادة امر وانضمام عارض فحلول الفرد نفس حلول الطبيعة وبالحكمة كلام الشارح في هذا المقام من ابطال الاقاويل ثم
 في كلامه نظروا بوجه آخر وهو ان صورة المهيئة العرضية اذ حصلت في الذهن وصلت فيه فاما ان يكون طبيعتها المرسله ايضا حلول
 في الذهن او لا على الثاني لا يكون المابية العرضية عارضا وعلى الاول لا بد وان يقال ان طبيعة الصورة الذهنية

الجوهريّة ايضا حاله في الذهن اذ لا يستلزم حلول فرد الماهية العرضية حلولها وعدم استلزام حلول فرد الماهية الجوهرية حلولها
 ممكن نسبة الفردين الى الماهيتين احدى الفرق بان احدى الماهيتين جوهرية والاخرى عرضية غير مجدا لهذا الفرق
 لا يوجب جواز السيلخ الفرد الجوهري عن طبيعته وعدم جواز السيلخ الفرد العرضي عن طبيعته ونظف الفرق المذكور انما
 يمكن اذا انكر حلول فرد الطبيعة الجوهرية في الذهن واما من ارتكب القول بفقد اضاع الفرق المذكور كما عرفت
 قوله وانما نحصر في المقولات دفع لما عسى ان يقال من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا كانت مندرجة
 تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما اشتبه بينهم من ان العرض محصور في باح ان انما جهات تحت واحد من تلك
 المقولات غير محمول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهرية ولو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فيلزم
 اندراج شي واحد تحت مقولتين وهم قد منعوا ذلك وجه الدفع ان نحصر في المقولات انما هو للعرض الذي يكون غفيرة سبب
 الطبيعة من حيث هي هي للعرض الذي يكون عرضية بحسب الشخصية دون الطبيعة كما هو شأن الصورة الجوهرية التي
 فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية وهذا جواب على سبيل تهنيل والافضل ان اندراج كل ما يكون غفيرة سبب
 الطبيعة ايضا تحت مقولة من المقولات المتضمن بعد و انت تعلم ان ما ذكره على تقدير ان سليم ان الشيء يجوز ان يكون عرضا بحسب
 اشخصيته دون الطبيعة ليس يصحح على اصولهم فانهم ذهبوا الى ان العلم من مقولة الكيف وان العلم هي الصورة الذهنية
 هذا اعتراف بكون الصورة الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات مع انها عرض بحسب الشخصية على ما علم والقول بان
 عدم العلم من مقولة الكيف مسامحة كما ارتكبه المحقق الدواني او ما نذكره كيف بمعنى العرض العام كما تجتمع البعض الاخر لا يطابق
 كلامهم لانهم قد ذكروا مقولة الكيف في المقولات وتعمدوا الى الكيفيات النفسانية وغير ما وعد العلم من الكيفيات النفسانية
 فهذا الكلام نفس منهم بكون العلم من مقولة الكيف حقيقة قوله كالصورة الجوهرية والنوعية هذا عجيب جدا لانهم هذا العرض بالموجود
 في شيء لا يجوز منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه وعنوانا في قولهم الموجود في شيء شيئا تحصل القوام قد تسمى قبل
 ان يوجد فيه ذلك الموجود واكثر و ابعث الصورة الموجودة في المادة اذا المادة لا تحصل شيئا بالفعل من دون الصورة و
 فروق بين العرض وبين الصورة بان العرض يكون بحسب الطبيعة محتاجا الى المحل المطلق وبحسب خصوصية محتاجا الى المحل الخاص
 والصورة لا تكون محتاجة الى المحل بحسب طبيعتها المرسل بل بحسب الشخصية فقط وفروقا بين الموضوع اي محل العرض وبين المادة
 اي محل الصورة بان الاول مستغن عما هو موضوع له مطلقا اي غير محتاج اليه اصلا لا الى خصوصية ولا الى الطبيعة المرسل و
 الثاني محتاج الى طبيعة اصل فيه فالصور الشخصية نوعية كانت او جبرية ليست بعرض لانها غير موجودة في شيء يكون شيئا تحصل
 القوام قد تسمى بدونها ولا انها غير محتاجة بحسب طبيعتها المرسل الى محل ولا انها غير موجودة في الموضوع بل في المادة

والعرض هو الموجود في الموضوع فتح شيوخ الفرق بين العرض والصورة في كلامهم كيف يتوهم من حلول الصور في موادها واحتياجها الى
 في عوارضها الشخصية مع استغنائها عنها بحسب طلباتها المرسل ان الصور بحسب موادها الشخصية اعراض ثم قياس الصورة على
 على الصور الجبروتية والنوعية قياس مع الفارق لان الصورة العلية عالة في محل مستغن عنها وهو الذين بخلاف الصور الجبروتية
 والنوعية لانها عالة في محل المحتاج اليها اعني الهيولى والحال في المحل المستغنى عن وعن الحال في المحل المحتاج هو هو
 ليس لبعض اصلا والتماس ذلك على من تتبع كلمات القوم غريب قوله وما قيل قد اجاب بعضهم عن التوهم الذي مضى
 الشايع بان العرض المحصور في المقولات المتع هو الموجود في نفس الامر والصورة العلية ليست بموجودة في نفس الامر فرده
 الشايع بان الصورة العلية ايضا موجودة في نفس الامر تفصيل انهم قد اختلفوا في ان العرض ينتسب الى المقولات اخصر في اهل هو
 العرض الموجود في الخارج او العرض الموجود في نفس الامر فذهب البعض الى الاول ويرد عليه ان العدد مندرج تحت مقولة الكليات
 الانعزاعية كالجبروتية والفردية تحت مقولة الكليات مع انها لا توجد لها في الخارج اصلا وان المقولات انسيبة لا توجد لها في الاعيان الا
 ان يريدوا بالموجود في الخارج الموجود الذي ترتب عليه الاثار فيقول الى المذهب الثاني وذهب البعض الى الثاني فلا اشكال
 بالاعداد ولا بكليات الانعزاعية ولا بالمقولات انسيبة لانها كلها موجودات في نفس الامر ويرد عليه ان الوجود الانعزاعي وماضاه
 موجود في نفس الامر اذ الموجود في نفس الامر هم من الموجود بنفسه ومن الموجود بمنشأه والوجود وخواص موجودات بمناسبتها
 غير مندرجة تحت مقولة عرضية اصلا واسبق الى بعض الايام من ان الوجود وخواصه ليست باعراض حتى تندرج تحت مقولة
 عرضية في غاية السقوط لان العرض هو الموجود في الموضوع سواء كان وجوده في الموضوع على وجود الصفات الانضمامية في موضوعها
 او على وجود الانعزاعيات في مناسبتها والوجود امثال ذلك لانها موجودة في مناسبتها ولو نفس الوجود في الموضوع الماخوذ في تعريف
 العرض فوجود الصفات الانضمامية في موضوعاتها لازم خروج المقولات انسيبة والاعداد وماضيا باعني العرض وهو خلاص ما ذهبوا
 عليه فالحق انه لا يصح الحكم باحصاء العرض الموجود في نفس الامر في المقولات المتع فلا يلزم من كون اشئ عرضا اندراج تحت مقولة انسيبة
 فالتوهم من اصله ساقط وللهذا الباحث تحقيق وتفصيل في كتابنا الموسوم بالجواهر العالي في شرح كتابنا الموسوم بالجنس العالي
 قوله فان حيثية الكائنات الخ قد علل القائل عدم كون الصورة الذهنية من الموجودات انفس الامرية بكون الحية معتقضا فان
 الشايع بان الحية انما اعتبرت في مفهومها التعييل لا في المصادق ولعل القائل توهم ان العلم عبارة عن مجموع البصيرة والعوارض
 الذهنية فالحية عنده داخل في مصداق العلم وهو توهم بعيد لان مجموع العوارض والمعروض امر اعتباري واعلم صفة حقيقة
 ويعلم ان في هذا المقام خطأ فلفظ عليك حالة فنقول لما ذهب القوم الى حصول الاشياء بانفسها في الذين بمعنى الحلول فيه
 ورو عليه ان الجهر اذا حصل في الذين صار عرضا لوجوده في الموضوع فالتمسوا كونه عرضا بحسب الوجود الذي هو عليه وان كان عرضا

فإما كان خلافتها مقولة من المقولات التسع فيلزم اندراجها تحت مقولتين والافتقار لصر العرض في تلك المقولات فاجاب عنه
 الشايع بما عرفت حاله ايجاب البعض بان لمصور في المقولات هو العرض الموجود في الخارج فاشكل بالمقولات النسبية لعدم
 وجودها في الخارج وهو ناش من ايهام العكس اذ الجيب انما ادعى ان كل عرض موجود في الخارج مندرج تحت مقولة من المقولات
 ولا يلزم منه ان يكون كل مندرج تحتها موجودا في الخارج حتى يشكل بالمقولات النسبية وقال بعضهم الصواب في الجواب ان يقال
 مرادهم صر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود بهنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي وكل
 منهما مندرجة تحت المقولة الاولى في مقولة وكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيره او اما الحقيقة الحاصلة في الذهن
 من حيث انها مكتنفة بالعواض الذهنية بان يكون التقيد داخل القيد خارجا ويكون كل منهما داخل في الملحوظ اي المركب من
 العارض والعارض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر انتهى وهذا الكلام يدل على ان هذا التقادير
 تقوم ان الصورة الذهنية سوار اخذت بحقيقة الاكتناف بالعواض داخلية فيها واخراجها عنها معتبرة في مفهومها من الاعتبارات
 الذهنية فيرو عليه ما اورده الشايع لكن الشايع زعم في الكاشية ان حاصل الجواب ان العلم بمجموع العارض والمعرض والمعلوم
 هو المعرض فقط وذلك المجموع امر اعتباري ليس بموجود في نفس الامور وانت تعلم ان هذا ليس حاصلا للجواب فان الجيب حكم
 باعتبارية الحقيقة الحاصلة في الذهن اذا اخذت من حيث الاكتناف بالعواض الذهنية سوار كانت الخبيثة داخلية في المصدق
 او خارجة عنه على انه على تقدير ان يكون حاصل الجواب ذلك لا يكون الجواب مطا بقا لما هو جواب عنه اذ حاصله ان الصورة
 الذهنية عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مركب من العارض والمعرض وهو اعتباري
 والمندرج تحت المقولات هو العرض الموجود في نفس الامر غير دافع له اذ كلام المقترع ليس في العلم بل في الصورة الجوهرية
 الموجودة في الذهن فانها عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فان قلت هذا واراد على الجيب ولولم يقرر
 جوابه بانه لا شايع فان الجيب قد اعترف بان الموجود بهنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي و
 ان الثاني مندرج تحت اية مقولة لا تفتق ولا شك انه عرض موجود في نفس الامر فوجب اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية
 فاذا كان جبر الالم اندراج تحت مقولتين فليس لمحيص عن الاشكال اصلا قلت هب ان الاشكال واراد عليه سوار قرر الجواب
 بما ذكره الشايع او بما يقتضيه كلام الجيب لكن الاشكال على ما زعم الشايع من تقرير الجواب متضايف فانه على تقريره يكون الصورة
 من حيث الاكتناف بالعواض الذهنية بان يكون الخبيثة داخلية في مفهومها لا في مصداقها ايضا مادة الاشكال اما على ما يشعر كلام
 الجيب فليس كذلك غاية الامر انه لا يتم الجواب نظرا الى انه لا يصح الحكم باعتبارية ما يكون الخبيثة داخلية في مفهومها لا في مصداقها
 ان هذا الجواب على تقرير الشايع ساكت عن الصورة من حيث الاكتناف بالعواض الذهنية بان لا يكون الخبيثة داخلية في المصدق

مختلف الجواب على التقرير الآخر فنعرض بحال الصورة المذكورة **قوله** ومن ههنا يسقط الازاد المشهور في الاشكال مشهور من المحكيين على
 المشايخ القائلين بالوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن حاصله انه لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لم
 من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حاراً وبارداً لان الحار والبارد ما قام به البرودة واللازم صريح
 البطان فلهذا المذموم وبهذا الاشكال غير وارد على القول بحصول الاشياء في الذهن اجاب السيد الحق قدس سره عن هذا
 الاشكال في حاشي التجريد بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفاً بها
 من الحكماء المتعلقة بوجودها العيني وكذا القسافة مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي واعتبر عليه العلامة القويحي
 بان هذا الجواب مخصوص بما اذا دعي ان الخصم انضاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا يقطع مادة اشبهت
 فانه وثبت بلوازم الماهيات كالفرديّة والزوجيّة او بصفات المعدومات كالانتفاء وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجيّة والفرديّة
 في الذهن لم كون الذهن زوجاً وفرداً اذ لا معنى للزوج والفرد الا حاصل في الزوجيّة والفرديّة وكذا لو حصل الانتفاء في الذهن لم كون
 متنعاً اذ لا معنى للمتنع الا حاصل فيه الانتفاء لم يكن تنعفى عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عيناً للوازم الماهيات ولا لصفات المعدومات
 واجيب عنه بوجه الاول ما ذكره لمحقق الدواني في الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما
 لا يكون منشأ للآثار والاخر يجزئ وهذا الوجود الخارجي والمردوا بالوجود الخارجي في الجواب ما يتناول هذا النوع من الوجودات وتفصيله ان
 الامور الاخرية لها نوعان من الوجود الاول وجود ما بعد الانزعاج في الذهن الثاني وجودها في مناشي انشراحها وكل من يدعي وجود
 ليس في خارج المشاعر بل في الذهن لكن الاول وجود ظلي ليس منشأ لترتب الآثار والثاني وجودي بخلاف هذا الوجود الخارجي في ترتيب الآثار
 فالمصنف بالزوجيّة والفرديّة اى الزوج والفردي ما وجدت فيه الزوجيّة والفرديّة بالفكر الثاني اى ما يكون منشأ لصحة اشتراط الزوجيّة
 والفرديّة عند ما وجد فيه الزوجيّة والفرديّة بالفكر الاول اطلاق الوجود الخارجي على النحو الثاني شائع في كلامهم حيث قالوا للمعدوم وجودان
 بـ وجود في الاعيان ووجود في نفس فمضى وجوده في الاعيان وجوده بمناشي انشراحه قالوا ان الكيفية الثابتة للنسبة الخبرية حيث
 وجودها في الخارج تسمى مادة ومن حيث وجودها في الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها في الخارج الا بمشاعر انشراح فقط ما ورد عليه
 معاصره من ان اطلاق الوجود الخارجي على الوجود الذي يحذف هذا الوجود الخارجي لم يعهد في كلامهم الثاني ما ذكره المصدر
 للمحقق الدواني وهو ان الالزام معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجيّة والفرديّة اذ تلحقها كثيراً لا يخطئ بانها في التعبير بل معانيها ان
 بجمال سميان بالفارسية بجفت وطاق وقال في توضيحه ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحادها في نفس الامر لا قيام به
 الاشتقاق به فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدء الاشتقاق كالاسود صح فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه
 الاسود وان لم يقيم به كالموجود لم يسم ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفردي في التيسيل الثاني واذا كان مناط صدق

المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر فلا يكون متحد بينهما لا يصدق عليه مشتق وان قلم به مبدء فالذين لما لم يكن متحد
الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قامت به الزوجية وادور عليه المحقق الدواني اولاً بان القيام خصلاً
ناعت فكيف لا يلزم من قيام الزوجية بالذين كونه زوجاً وابل هذا الاكان يقال لا يلزم من قيام السواد والسباسب
بالجسم كونه اسوداً وبهض فاجاب عنه بمنح ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة قائمة بالجسم توسط الحركة ليست
وصفاته وصفات الصورة قائمة بالبسولي وليست وصفاتها الجسم القائم به السواد ليس نظير ذلك وانما يكون نظيراً
له لو لم يكن كجسم متحد مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الزوج مع الذين فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحد مع
السرعة في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السرع عليه فذخ المحقق بان المراد من القيام القيام من غير
واسطة كاجزاء المتبادر وقيام السرعة بالجسم توسط الحركة كما اعترفت به فالمنع والسند مندوخان وادورثانياً بان قال صدق
المشتق على شيء واتحادهما واحد بل المعنى للصدق عليه للاتحاد مع فعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه يعني الكلام
في مناط الاتحاد ولا بد في جسم مادة اشبهته من بيان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس ليشين ان الاول
يستلزم الاتحاد والصدق دون الثاني انتهى وانت تعلم ان الانصاف على معين الاول الانصاف الانضمامي والثاني
الانصاف الانتزاعي والادوات في النوع الاول موجودة بوجود مغاير لوجود الموصوفات بخلاف الادوات في النوع الثاني
بل ليس الموجود في النوع الثاني الا الموصوفات بحيث يصح انتزاع الادوات منها فبذلك وجود واحد هو وجود الموصوفات
الا ان ذلك وجود مذهب البعض الى الادوات يقال الانتزاعيات موجودة بوجود مناسبتها وليس معناها ان الانتزاعيات
موجودة حقيقة وبالذات بوجود مناسبتها فان هذا الوجود واحد فيسبيل ان يوجد به موجودات بالذات فان الوجود مختلف وتعين
بأختلاف المضاف اليه وقده او متعدد فلا يكون الانتزاعيات موجودة بوجود مناسبتها بل بوجود مغاير لوجود مناسبتها فلا يكون
انتزاعيات نفس قيام الادوات الانضمامية بموصوفاتها انها موجودة في موصوفاتها بوجود مغاير لوجود الموصوفات ومعنى قيام
الادوات الانتزاعية بموصوفاتها ليس ذلك بل هو عبارة عن صدق انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقيقة قيام
بموصوفاتها بل اطلاق القيام بها كجزءان القيام عبارة عن نحو الوجود ولا وجود حقيقة في الانصاف الانتزاعي للموصوفات
للاادوات اذا عرفت هذا فاعلم ان المشتقات ايضا على نوعين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والاك
المشتق الذي مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك في ان صدق نحو الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه به اذ القيام
لمبدؤه بموصوفه حقيقة واما صدق نحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدؤه الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير
مستلزم لقيام مبادي الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق نحو الاول فالزوج ليس محصل فيه الزوجية لولا قامت بالزوجية

بل هو الصبر عنه بحيث فلا يلزم من قيام الزوجية بالذبح وحصولها فيه صدق الزوج على الذبح وكون القيام عبارة عن
 الانقصاص الناعت كما ذكره المحقق سلم لكن ليس كل قيام مناط لصدق اى مشتق كان بل المشتق من المبادئ لا اشتق
 انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع منه تلك المبادئ نعم يصدق على الذبح بمحصل الزوجية فيه او في الزوجة
 بمعنى انه عملها لا بمعنى انه زوج فمقتضى ما بين لانه ليس مصحح لان ينتزع الزوجية منه وقياس لزوم صدق الزوج على
 الذبح من حصول الزوجية فيه وقياسها به على لزوم صدق الاسود والابيض على احكم من قيام السواد والابيض من قياس
 مع الخارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين الفاضلين فمناط صدقهما على اشيى قيام ذنوب المبدئين به بخلاف
 الزوج فقط ما ورد المحقق اولاً وما ذكره المصدر المعاصر له في اجواب فكللام لا طائل تحته كما بينه المحقق واما ما ورد للمحقق
 ثانياً فالجواب عنه ان المشتقات مطلقاً معاً هي من انتزاعية ومناسى انتزاعها ما ذوات الموصوفات من حيث انها بحيث
 يصح انتزاع مبادئ الاشتقاق عنها اى من حيث الفهم مبادئ الاشتقاق اليها فمصدق المشتقات مطلقاً هو
 ما يصح انتزاع المفهومات المشتقة عنه سواء كان صحة انتزاع تلك المفهومات بالفهم شئ اولاً فلو لم يصدق المحجب بالاتحاد الذي جعله
 مناط الصدق لمشتق ليس ما يوافق الصدق بل هو الامر يصح لانتزاع المفهوم لمشتق وهذا مستقيم قطعاً لحق ان جواب
 الصدق لا يوجب شبهة وان كمال هذا الجواب والجواب الذي ذكره المحقق واحد وانما الفرق بينهما في التمييز فان المحقق يسمى وجوب
 الانتزاعات بوجود مناسية ما وجد له محذوراً وهو انتزاع ما جازى في ترتب الآثار والصدور المعاصرة له الاسمي ذلك الوجود قياً ما لم يسميه
 اتحاداً واختلافاً فعلي الثالث ما قال بعض الفاضل للردم وهو ان تخصيص الجواب بنسخ المقدمة الثالثة بان معنى الانقاص انصبته
 قيام هيئتها بجعلها مطلقاً سواء كانت المصنفه موجودة بوجوده اولى او لم تكن كون القيام بحسب الوجود اطلاقاً مقتضى مستلزماً لكون المحل
 مستقفاً بذلك القام ولا شك ان هذا المنع حاكم للملوك الشبهة مطلقاً سواء ثبت الفهم بلوازم المبهيات او بصغاف المعدوات
 وتعيين ان مقتضى اى شئ هو الوجود الخارجى كما فى الموجودات التى تكون من عوارض الوجود الخارجى او من صغاف المعدوات
 اقبله مطلق الوجود كما فى المعدوات ولوازم الماهية ما ليس يلزم فى الجواب عن مادة الاشكال والتعرض لكون مقتضى الانقاص
 هو الوجود العيني لا يراهم الموجودات العينية في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذبح حار وبارد الا ان دار الجواب
 ذلك لظهور ان المدر ذلك المنع انتهى وبهذا الجواب فى غاية الدقة والمتانة لا يرد عليه انه بعيد لفظاً وذلك لان الجواب اذا
 خص لم يكن حاصلاً الا ما ذكره هذا القائل ولا يتوجه عليه ما توهم البعض من ان المستدل بين معنى المنع وادعى انه ليس له
 سواء معنى فان سلم المانع ان معناه ذلك لزوم كون الذبح ممنوعاً بمحصل لا متناع فيه فان لم يسلم فلا بد ان يبين معناه
 ثم يرد المنع وذلك لان المانع لا يجب عليه بيان المعنى فان المنع طلب الدليل ومطالبة المانع ببيان المعنى خلاف

آداب المناظرة نعم ما ذكرناه الفاضل من ان المتقضي للاتصاف في المعدومات ودوازم المهيئة نفس الصفة بدون اعتبار مطلق
الوجود غير سديد فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا تثبت بشئ اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لا ينسب الى شئ
اصلا لكن هذا غير قاطع في صحة حمل الجواب فظهر ما ذكرنا كانه ان ايراد الحملات القوشجي على جواب السيد المحقق قدس سره
ليس بوار لفظي الكلام في ان الجواب المذكور هل هو تام ام لا نقدا فاد بعض اكابر الاساتذة روح المعارف وجه من الفرق
بين الوجود الاصيل والوجود الظلي بعد تسليم حلول الحرارة والبرودة في الذهن غير دافع للاشكال لان المحلول هو لا خصا
الناعت وهو موجب حمل مشتق وان اريد بالمحلول معنى آخر فلا بد من بيانه وبيان انه ليس مناط المشتق ودونه خوط
التقادم ولا ينفع الجواب بان معنى الحار وان كان يحصل فيه الحرارة لكن حصول الحرارة في الذهن غير حصولها في الشئ المتصف
بالحرارة الذي هو ما خوفي لتعريف الحار ولفظة في مشتركة لفظا وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول الحرارة في الذهن يجب القول
بالاختصاص الناعت بين الحرارة والذهن ويكون لفظه في في كلا الموضعين بمعنى واحد ولا الجواب بانه ليس كل قيام
كافيا لصدق اى شئ كان بل يجب في صدق كل شئ قياما للشيء بخصوص فلام انه يلزم من قيام الحرارة والاستمتاع
والزوجية وغيره بالذهن صدق مشتقاتها عليه بحسب معانيها العرفية فان القيام المقترن في صدق مشتقاتها بحسب
العرف لا خصوصية لا توجد في قيامها بالذهن وان كان قيامها بالذهن ايضا يجب صحة ان يقال ان الذهن ذو مية احراق
والزوجية والاستمتاع مثلا فان اريد بمشتقات تلك المبادئ معانيها العرفية فصدقها على الذهن غير لازم وان اريد
بها ما يفيد ان الذهن محل لها فصدقها عليه لازم ومتنزم وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول تلك المبادئ في الذهن لا مجال
لانكار صدق مشتقاتها بالمعاني العرفية عليه اذ ليس غايته الا انقيام والحلول وان كان حلولها في الذهن نحو اخر من القيام
فلا بد من بيانه حتى ينظر في انه هل يستلزم صدق المشتق ام لا ولو انك المحلول والاختصاص الناعت عن همة حمل
المشتق في بعض النسخ لا لرفع الامان عن الحكم بانتفاء حلول ما يستحيل المحلول فانا لا نحكم بعدم حلوله الا لعدم صدق مشتقة
كما اننا لا نحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود مادام اسود الا لا يقلع كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب
لجاز ان يحل في الجسم الاسود بياض وتخصيص به اختصاصا ناعنا ولا يصح الحكم بانه ابيض هذا المحض كلامه الشريف و
نت تعلم ان هذا الكلام مع وقته ومثانته غير دافع لاصل الجواب فان المعترض قد استدلل على لزوم كون الذهن حاراً
وبارداً بحلول الحرارة والبرودة في الذهن وقيامه به فدفعه الجيب بمنع استلزام حلول تلك المبادئ في الذهن صدق
مشتقاتها عليه مستندا بان مناط صدق مشتقاتها هو قيام مبادئها ماصليا وقيام تلك المبادئ بالذهن قيام ظلي فالجيب
دافع فلا يصح ان يطالب ببيان الفرق بين القيام الذي هو مناط صدق المشتق وبين القيام الذي ليس كذلك

وما قال من قوله ولو انفك الى آخره ليس على وجه الا الحكم بعدم حلول مبدء في شيء بعدم صدق مشتقة عليه بل لعل الامر
 بالعكس ونحن انما نحكم بعدم حلول البياض في كسب الاسود حين هو اسود لا متنازع حلول متفادين في شيء واحد في
 زمان واحد ولا يلزم على ما ذكرنا جواز ان يحل البياض فيما حل فيه السواد ولا يكون ناعثا له بخلاف من انحلول عنى الحلول
 الاصلى نعم يجوز ان يحل وصف حلول لا غلبا فيما حل فيه صفة حلول اصليا كحلول صفة الشجاعة حلول لا غلبا فيمن قامت صفة
 الجبن قيا ما اصليا بطلان هذا ممنوع نعم يشكك الامر على ما ذهب من ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث القيام بالذهن
 علم فانها اذا كانت قائمة بالذهن قيا ما اصليا اذ العلم صفة قائمة بالعالم قيا ما اصليا خارجيا فاذا حصلت الشجاعة فيمن قامت
 به صفة الجبن قيا ما اصليا وصارت علما قامت به قيا ما اصليا فيكون الشجاعة والجبن كلاهما قائمين به بخلاف من القيام
 فيلزم كون ذلك الشخص شجاعا وجبان معا والفرق بين هذين القياين مشكل ولا اشكال على من قال بالوجود الذهني لغير
 كون الصورة علما اذ لا يكون للصورة على رايه قيام اصلي بل حصول ظلي فقط نفاية التحقيق في هذا المقام واجاب العلامة
 القوشجي عن حمل الاشكال بان حصول الاشارة في الذهن ليس عبارة عن انحلول فيه القيام به بل هو من زمرة حصول
 الشيء في الزمان والمكان فليست الحرارة والبرودة والزوجية والفردية قائمة بالذهن حتى يلزم كون الذهن حارا باردا
 ذوقا وفردا وانت تعلم ان هذا مع بطلان مبانيات سبقت منا لا يجدي شيئا لان الحرارة والبرودة والزوجية والفردية غير
 البتة فاذا تعقلها الذهن من دون تعقل موضوعاتها حصلت في الذهن فاما ان تكون حين حصولها في الذهن قائمة
 بانفسها وهو صريح البطلان لانها اعراض او قائمة بالذهن فيعود الاشكال وهذا سقط توهيم الصدر الشيرازي في الاسفار
 ان الصور الذهنية قائمة بانفسها فالحرارة والبرودة وغيرها اذا حصلت فهي ليست قائمة بالذهن حتى يلزم كونه حارا باردا
 مثلا واعلم ان الامام نقرض هذا الاشكال في شرح الاشارات فقال حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي
 مستتية حارة واجاب عنه المحقق بان الاستدارة الكائنات جبرية كانت ذات وضع ويكون محلها لا محالة ذا وضع فيصير
 الجوز الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي ذلك المحل له مستديرا وان كانت
 كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان المحل يلقى
 والمحل حبا خاليا عن صندل من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت حبا او قوة حارة
 تجعلها حارة فصلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون المحل له حارا انتهى وهذا عجيب جدا عن مثله فان كون الذهن
 ولو كان قوة من القوى الجسمانية حبا هو محلها مستديرا غير مستقيم عند الذهن المستقيم على ان الذهن لو كان مستديرا
 بحلول الاستدارة الجبرية فيه كان ايضا مستقيما بحلول الاستقامة الجبرية فيه فاذا قصورت الاستدارة والاستقامة

محالان الذين يتقيا مستديرا معا وتجزئ ذلك بان يكون خبر من القوة الجسمانية او محلها مستديرا و آخر منها او منه متقيا
 فحش لان الخبر المستدير مثلا المستدير من بدر الفطرة فذاك ليس بمقدار اللازم ان يصير ذلك الخبر مستديرا عند حلول
 الاستدارة الجزئية فيه عند تقود با ما غير مستدير من بدر الفطرة وانما صا مستديرا بحلول الاستدارة فيه فاخصاص خبر بحلول
 الاستدارة فيه خبر آخر بحلول الاستقامة فيه ليس له وجه على ان هذا كله جزاف لا يشتغل به العاقل فضل الاشتغال
 وتوجيه كلامه ان مقصودنا بالاستدارة الجزئية العينية تجل محلها مستديرا ونحن لانقول بحلول الاستدارة العينية بعينها
 في الذين لا يساعده ولا يلزم من ذلك ان يكون الملوك الذي ذلك المحل آله مستديرا كما لا يخفى والعجب انه يخلص من
 لزوم كون الذين حار بيان انه لا يلزم ان يكون صورة الحرارة المغايرة لها اذا علت جسا او قوة جمانية تجعلها حارة وهذا عين
 جاري في الاستدارة العينية فلا يهمل ضرورة عدل عن هذا البيان في الجواب عن لزوم كون الذين مستديرا فانظر الى دور لار
 الاعلام كيف يخطون في هذا المقام فاللام النار هو القول بحصول الاشتعال والامثال واما القول بحصول الاشتعال بانفسها
 فهو في غاية الاشكال هذا الكلام وان قضى بنا الى الاطاب ككتا رغبنا الزام نتف على ما عرض للاصحاب في هذا الباب
 مع ان فيتمرغا لارباب الالهاب واعد الموقف للتحقيق والمهم للصواب قوله فان مناط الانصاف هذا الجواب قد ارتفعنا
 بعض المتأخرين وجى الشارح في تقليده على سمية ومحصلا ان كان له حصل هو ان الصورة القائمة بالذين لها اعتبار ان
 الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذين مكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبارها من حيث حقيقة المرسلات مع قطع
 النظر عن قيامها بالذين فهي باعتبار الاول موجودة للذين ونعت له واما باعتبار الثاني فهي موجودة في نفسها ليست موجودة
 للذين ومناط الانصاف اشئ بوصف ان يكون للوصف من حيث هو موجود ولذا لك اشئ وحرارة من حيث هي ليست
 موجودة للذين حتى يلزم انصاف الذين بها بل للوجود للذين هي الحرارة من حيث اكتناها بالعوارض الذهنية واما مع
 عزل النظر عن ذلك فهي موجودة في نفسها ووجه استنباط هذا الجواب ما سبق كما يدل عليه قوله ومن ههنا ان قد ظهر فيما سبق
 ان الصورة الذهنية عن حسب الخصوصية لا حسب الطبيعة المرسلات فاستنبط منه ان الصورة الذهنية ليس وجودها للذين
 الالهوتية الشخصية اى من حيث اكتناها بالعوارض الذهنية لا بطبيعتها المرسلات اى من حيث هي هي هذا حصل كلام الشارح
 وانت تعلم ان هذا القول ليس له معنى فضلا عن ان يكون له جدوى انا اول افلا تا قد حققنا تبصيل هذا ان حلول الفردية تلزم
 حلول الطبيعة بل بوجهية فاذا كان الحرارة بما هي مكتنفة بالعوارض الذهنية وجود للذين كان لها بطبيعتها المرسلات ايضا
 وجود للذين فتحقق مناط الانصاف فلزوم المحذور واما ثانيا فلان القول بان الحرارة من حيث اكتناها بالعوارض الذهنية
 موجودة للذين لا الحرارة من حيث هي لا معنى له اذ لا يخلو اما ان يكون وجود الحرارة للذين مسبوقا باكتناها بالعوارض

الذهنية وهو صريح البطمان اذ عروض العوارض من فرع متحقق المعروض فكيف يكون سابقا عليها ولا يكون كذلك فيكون الحارارة من
حيث هي موجودة للذهن فيلزم انصافها كالمسلم الجيب واما الثالثة ان اريد بكون مناط الانصاف هو وجود الوصف من
حيث هو موجود وان مناط الانصاف ان يكون الوصف من حيث هو موجود من الشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى
لوجود الهيئة المجردة على انه اوضح ذلك لم يلزم من قيام الحارارة في الخارج بحجم انصافها اذ ليس الموجود لها هيئة المجردة قطعاً وان
اريد به ان مناط الانصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو يوجد فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحارارة من حيث الاكتناف
بالعوارض الذهنية للذهن ايضا فلا وجه لعدم الانصاف وان اريد به ان مناط الانصاف ان يكون الوصف طبيعة ناعية علم
فكأن لا معنى ان الحارارة طبيعة ناعية سواء وجدت في الخارج او في الذهن فلا يكفي ذلك في عدم لزوم انصاف الذهن بها
اذا علمت في الذهن ولعل لهذا الجواب وجه لا يحصل قوله هو موجود في نفسه لا يدرى ما اذا اراد بذلك فان اراد به انه مع
عزل النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية قائم بنفسه موجود بذاته غير قائم في محل فذلك صريح البطمان لان الحارارة عرض
لا محالة فانها من الكيفيات المحسوسة فهي باي اعتبار اخذت لتحيل قيامها بنفسها ووجودها من دون انحلول في محل وان اراد
بذلك مع عزل النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودا بوجوه مستقل ليس الانتساب الى الموضوع لموضوعا معنوية ان جميع
للاوصاف التي تصيف بها الاشياء كذلك فان وجود الاعراض وجودا في نفسها اي وجودا مستقلا لمحة اذ هو متعلق بالموضوع
اعلم غير مستقل هو انه للغير اذ مع عزل النظر عن كل فهي موجودات في نفسها بهذا المعنى فان لزوم كون الحارارة من حيث هي هي
موجودة في نفسها اي موجودة من غير ان يلاحظ انتسابها الى الذهن بالقيام عدم انصاف الذهن بها لزوم من كون سائر الاعراض
موجودة في نفسها من دون ان يلاحظ انتسابها الى موضوعاتها بالقيام عدم انصاف موضوعاتها بها وهو خلاف الواقع وان
اراد بمعنى آخر فليس بين حتى ينظر فيه ثم انه لا يخفى ان يكون الحارارة باي هي الموجودة في الذهن اما قائمة بنفسها فيلزم كونها جبرلا
اوقائمة بالذهن فيلزم انصاف الذهن بها سواء قيل انها موجودة في نفسها او لم يقل فهذا الكلام لا يجدي شيئا **قال** لهم
قدس سره ثم بعد التفتيش وذلك لان الاشياء عين وجودها في الخارج ليست بعلم فاذ حصلت في الذهن صارت علوما فلا يمكن
ان يقال ان العلم عين تلك الاشياء والاما انك عنها ذهابا فارجح ان تلك الاشياء عين حصولها في الذهن يحصل لها
وصف لم يكن حاصلها لها في الخارج صارت به علما فاما ان يكون ذلك الوصف هو الوجود النظمي لتلك الاشياء وحصولها
في الذهن او وصف غير فعلي انما يكون العلم حقيقة ذلك الوصف الذي هي الحالة الادراكية وهو المطلوب وعلى
الاول فاما ان يكون ذلك الوصف الذي صارت به الاشياء علما نفس الوجود النظمي بالمعنى الانتزاعي وهو ظاهر البطمان
اذا لا وجود لهذه المعنى الانتزاعي قبل الانتزاع والعلم فيه متوقف على الانتزاع او فاشارة وهو انفس حقائق الاشياء

بل امر ازيد عليها فيكون تلك الاشياء بانفسها علما وقد تبين بطلانها فانها ان كانت بانفسها علما كانت حين هي في الخارج اليعلما
 فان احتياق محفوظة عندهم وبنوا فارجا وهو امر ازيد على تحالفها فيعلم ان يكون العلم حقيقة ذلك الامر ازيد وهو المطلوب يمكن
 ان يقال ان ذلك التفتيش هو ان العلم حقيقة واحدة وافراده متماثلة بدنه والصورة ليست كذلك وهبنا وجه اخر
 للتفتيش وهو اذق واتن لا دخل فيه للمعجم ولا للتوهم ذكرناه نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة الادراك وبانه يتوقف
 على تهديد مقدمة هي ان العلم حقيقة حقيقية واقعية ليست من الاعتبارات التي هي من متعلات الاوامم كالماتية المولقة
 من الانسان والبياض مثلا وهذه المقدمة بنيت لا ينكرها احد من العقلاء فقولنا اخاف ان ان المهمة قبل حصولها في الذهن
 ليست علما فاذا حصلت في الذهن فاما ان تكون بعد حصولها في الذهن عين حقيقة العلم حقيقة ولا تكون كذلك بل يكون
 العلم متعلقا بها حين حصولها في الذهن فعلى الثاني لا يكون الصورة الذهنية هي العلم حقيقة وهذا هو المطلوب وعلى الاول
 يلزم صيرورة حقيقة عين حقيقة اخرى واللازم صريح البطلان ويمكن ان يقر به آخر وهو ان يقال حقيقة العلم اما ان يكون
 عين حقيقة احاصل في الذهن او تكون غير ما فعلى الاول يلزم تعليل الذاتيات بل تعليل ثبوت الشيء نفسه بالعوارض
 لان حقيقة احاصل في الذهن حين وجودها في الخارج ليست علما فاذا حصلت في الذهن صيرها الحصول الذهني علما
 فيلزم الجمعية الذاتية وعلى الثاني يحصل المطلوب وهو ان العلم حقيقة ليست هي الصورة الذهنية بل امر اخر هو المعنى بالحالة
 الادراكية وهذا بل انتقريان الصق لجملة المصنف فان حاصلها على ما يظهر بالتأمل ان التفتيش يحكم بان الصورة
 ليست بعلم حقيقة لان حقيقتها لم تكن علما في الخارج بل انما صارت علما في الذهن فلا بد وان لا يكون هي العلم حقيقة بل
 يكون اطلاق العلم عليها لاختلاطها بالحالة الادراكية التي هي العلم بالحقيقة ولولا ذلك لاستحال صيرورتها علما لان
 صيرورة حقيقة حقيقة اخرى غير معقول او لان صيرورة الشيء عين حقيقة بعد ما لم يكن عينها تحصيل فافهم قال بعض شراح
 لعل ذلك التفتيش ان العلم حقيقة محصلة من لوازمها انكشاف ما تعلق به ليسير من قام به عند تعلقه باللائم طبقه ونقصه
 عند تعلقه بانياني طبعه وكل علم فله ذلك اللازم فاما ان يكون منشاره مفهومه الانتزاعي وغيره لا سبيل الى الاول بدنه
 لان لازم الانتزاعي اما لازم لوجوده بعد الانتزاع او لازم لوجود منشاره انتزاعه فيرجع الى شق الغير وهو لا يمكن بان يكون
 هي الصور الحاصلة لانها متحدة مع المعلومات وهي معان متغايرة بالذات مع ان اتحاد الفوازم يدل على اتحاد
 الملزومات كما ان تغاير الملزومات يدل على تغاير اللوازم فلا بد ان يقال ان تلك الحقيقة قائمة بالنفس مشتركة بين جميع
 العلوم انتهى وهو مطابق لكلام الشارح في الحاشية وانت تعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان امر واحد لا يمكن ان يلزم حقائق مختلفة
 غير مشتركة في ذاتي ولم يثبت بعد وانما ثبت ان مفهوم واحد انبثغا عن نفس حقيقتين بل ازيدة بمعنى عليها لا ينزع عنها

بلا اشتراكها في ذاتي واثبات ان لوازم العلم كذلك لا يتخلو عن اشكال ولو استلزم اشتراك الانكشاف بين العلوم المحيطة
 اشتراك حقيقة واحدة بينهما لاستلزم ايضا اشتراك الانكشاف بين العلم المحصورى وبين العلم المحصولى وبين علم الواجب
 وعلمنا وغيره كعلم الحركات اشتراك حقيقة واحدة بينهما وذلك صريح البطلان ولو اكنفى هذا القائل ببيان ان العلم حقيقة واحدة متصلة
 والصورة ليست كذلك لكن في اثبات ان العلم غير الصورة كما لا يخفى **قوله** قيل عليه حاصله ان الاشكال كان جديا مبنيا
 على مسلمات القوم فلا بد وان يجاب عنه من قبلهم بوجه لا يتضمن انكار مقدمة سلمية من المقدمات المسلمة ونها جواب بانكار اتحاد
 العلم والمعلوم لمسلم عندهم فلا يصح **قوله** فندبر فيه اشارة الى ان حاصل الجواب تاويل المقدمة القائلة العلم والمعلوم
 متحدان بان المراد بالعلم في هذه المقدمة ليس ما هو العلم حقيقة بل العلم بمعنى الصورة العلمية لا انكار تلك المقدمة **قوله**
قوله ويمكن اجواب من قبلهم حاصل اجواب ان التصديق اذا تعلق بالمصدق به لا يكون متحدا معه لانه ليس متماثا مع العلم
 حتى يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم اتحاده مع ما يتحد مع المصدق به اعني التصور ونها الجواب انما هو اذ اقرر الاشكال باننا
 اذا تصورنا المصدق به لم نأت اتحاد التصور والتصديق لان المتحد مع المتصدق مع الشيء متحد مع ذلك الشيء واما اذ اقرر باننا اذا
 تصورنا التصديق لم نأت اتحادا فلا يتوجب في الجواب ايضا لا يصح من قبلهم افادتهم بكون يكون التصديق قسما من العلم وانما
 ذهب الى كون التصديق من لواحق العلم طائفة منهم لا يعجبهم كما عرفت **قوله** ولو سلم جواب آخر حاصله منع الاتحاد بين
 التصديق والمصدق به بعد تسليم ان التصديق قسم من العلم وهو ايضا انما يتوجب اذ اقرر الاشكال بالتقرير الاول ولا يخفى
 ان هذا الجواب ايضا لا يصح من قبلهم وتخصيص العلم التصوري لا اتحاد مع المعلوم انما صدر ممن لا يوثق به **قوله** تحكم لا مساغ
 لانه الصورة الخاصة من الشيء متحدة مع ذلك الشيء بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على تقدير حصول
 الاشياء فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم اصلا لتصور كان او تصديقا **قوله** وانت خبير بما ليس جوابا عن الايراد كما في حاشية
 المصنف اذ بناه على كون التصديق من لواحق الادراك والجواب الذي اورده عليه انما هو بعد كونه قسما من الادراك قال المصنف
 لان الحالة الادراكية قد فاطت بوجودها الربطى خلطا رابطيا اتحادا يصدق حقيقة فيما سبق العلم ليس هو الصورة الذهنية سوار قيل بالاشياء
 مع ذى الصورة كما هو على مذهب المتكلمين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن وبمغايتها اياه كما هو راي القائلين بحصول
 الاشياء وتحقق انشائها تعالى وحققنا ايضا ان العلم بلا شياء القائبة بمعنى مبدرا لكشافها ليس هو نفس ذات العالم كما يظنه
 الشارح ويبرهي ان علمنا بالاشياء ليس امر منفصلا عن انفسنا والام تصف بالعلم فاذا من هر صفة من صفات قائمة نهائى
 بنفها فنشأ انشراح العلم بالمعنى المصدرى ونشأ لاكتشاف الاشياء عند نادى الحق فغير عنها بالفارسية بدالش ولا بد وان
 يكون لها اضافة الى المعلوم في صفة ذات اضافة يعبر عنها علمنا الماتريدي بالهالة الانجلالية والتاخرى بالحالة الادراكية

الا ان علمنا انما هو الوجود الذي بنى ارض عليهم القول بالاضافة الى المعلوم الصنف فيما اذ لم يكن المعلوم موجودا في الخارج فلهذا ذهبنا
 الى الوجود الذي بنى فالوجود في الذهن سوار كان نفس الشيء او شئ هو متعلق تلك الحالة وقد ذهب الى ان العلم في تلك الحالة
 اكثر الاعلام منهم العلامة القوشجي حيث ذهب الى ان الموجود في الذهن امران الاول حاصل فيه من دون قيام به بنفس
 المعلوم والثاني قائم به مغاير للمعلوم هو من مقولة وكيف ومنهم بعض الاذكياء من المتأخرين حيث قال ان العلم حالة اولية
 تتحقق عند حصول الشيء في الذهن وهي تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقها فاما الشيء اذ حصل في الذهن
 يحصل له وصف ويحل عليه فيقال له صورة عليه وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والايحل عليه حال كونه في الخارج فهذا المحل
 من قبل حل الكاتب على الانسان فالعالم من مقولة وكيف سوار كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى
 انتهى وكلام المص مطابق لكلام هذا البعض لانه ايقظنا كل محل هذا الوصف المسمى بالحالة على الصورة كما يدل عليه ظاهر قوله
 انما صدرت علمها باتحادها مع الصورة في الوجود كما يستدعيه محل بنا على الفاض عليه من ان الحالة قد خالطت بوجود الصورة
 فخطار البطيحا والفاصلين ان تحقق الحق بطل الباطل فنقول قد حققنا انما ان العلم صفة قائمة بالعلم متعلقة بالمعلوم فلا
 يخفى ما ان يكون تلك الصفة انتزاعية او انضمامية والاول باطل اذ لو كانت انتزاعية فلهذا انتشارا وتزاعا وهما اذات العالم
 اذ الصورة الموجودة فيه اوصفة اخرى والكل باطل اذ الانتزاعيات لا تاتصل لها في نفس الامر قبل الانتزاع الا بمتناهي انتزاعها
 فلهذا يمكن ان يكون مبدرا انكشاف الاشياء صفة انتزاعية لا بمتناهي انتشارها فيكون مبدرا لانكشاف حقيقة هو انتشار انتشارها
 فاما كان هذات العالم كان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلك لا يصح كما ينبغي وان كان هو الصورة فقد وضع البطالة وان كان
 صفة اخرى فتلك الصفة هي العلم والكلام فيها الكلام فاما كانت انتزاعية علوت الشقوق وان كانت انضمامية تيمم الشق الثاني
 من التزديد الاول وهو المطلوب واذا ثبت ان تلك الحالة صفة انضمامية للعالم فتعريف السيميل اتحادا مع الصورة في الوجود
 لانها لو وجدت بوجودها وادفعا ما ان يكون كلاهما موجودين بالذات وهو مرجح البطالان لان الوجود يختلف باختلاف المضامين
 اليه لان اتحاد الاثنين باطل كما بين في موضعه او يكون احدهما موجودا بالذات والثاني موجودا بالعرض واذا الصورة
 موجودة بالوجود باطل بالذات تعيين على هذا التقدير ان كان الوجود بالعرض بوجوده فليعلم كونها منتزعة من الصورة وقد
 بان لبطالته في الشق الاول من التزديد الاول في غير متحدة مع الصورة في الوجود بل هي متعلقة تتعلق بالفعل بما وقع
 عليه فالصورة معلومة بتلك الحالة وما يتوهم من ان المعلوم نفس الشيء بما هو الصورة من حيث قيامها بالذهن علم
 فقد لبطالته فيما سبق حيث يمكن على قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام بعلم فظهر من هذا ان
 ما زعم المص من ان الحالة تحاط بالصورة فخطار البطيحا اتحادا وما توهمه بعض الاذكياء من ان الحالة محمولة على الصورة حملا

عرضيا باطل فانه انما يستقيم لو كانت الحاله انتزاعية وليس الامر كذلك على ان الحاله عندنا البعض وعند المصمحمولة على
الصورة فاما ان تكون محمولة عليها بالمواطاة او بالاشتقاق والاول صريح البطلان اذ المبادئ لا تحمل مواطاة الا على افرادها و
ذاتها تها وليست الصورة فردا للحالة ولا ذاتيا لها وعلى الثاني يلزم كون الصورة عالمة اذ العالم هو ذو العلم لا غير ومن جوز كون
الصورة ذاهلة اذ اذ كانت محمولة على الصورة ذات علم فليميز كونها عالمة وما زعم بعض الشراح ان الصورة والحالة حالتان في محل
واحد حلول شيئين في ثالث يستوجب الحمل بينهما كالمضاحك والمتعجب الجالين في الانسان في غاية السقوط اما اول فلا فلان
حمل الحالة على الصورة مواطاة لا يعقل واشتقاقا يستلزم كون الصورة عالمة واما ثانيا فلان حلول شيئين في ثالث لو استلزم
الحمل بينهما يصح حمل الحالة على سائر لغوت النفس كالشجاعة والصحى حل التعجب على الضحك اليه على ما ينبغي ان يكون مناسبا
هو المحلول كما زعمه ناظر من ان حمل التعجب على المضاحك محلولها في ثالث ساقط اذ التعجب غير محمول على مفهوم المضاحك
بل على افراده ومناسبا حمل الاتحاد مع وجودا بالعرض والحال مع التعجب في ثالث هو مفهوم المضاحك واما ثالث فلان حلول
الصورة والحالة في محل واحد ليس كليا كما تستعرف عن قريب فلا يمكن ان يحيل حلولها في ثالث مناسبا حمل بينهما ثم انه على
المصو على بعض الالفاظ ان الحالة القائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة اذ العالم اقام العلم او قائمة بالنفس فلا يكون عرضية للمصو
محمولة عليها وقد عرفت انه لا يمكن في كونها عرضية محمولة على الصورة مع عدم قيامها بها حلولها معها في ثالث والناظر من ان الحالة
والمصورة متحدان وجودا والحالة قائمة بالنفس لقيام الصورة بها فان قيام احد المتحدين بشي يستلزم قيام المتحد الآخر به والا يلزم
كون الصورة عالمة لزمناط حمل المشتق على شيء قيام مبدؤه بالاتحاد معه ليس بشي اذ الاتحاد بينهما لا يمكن ان يكون اتحادا بالذات
او ليس احداهما عين للآخر ولا ذاتا له فاما فيكون اتحادا بالعرض فيكون احدهما هو الحالة منتزعا عن الآخر كما سبق فيكون الحالة
قائمة بالصورة فيما انتزاعيا فيلزم كون الصورة عالمة قطعنا اذ مناط صدق المشتق على شيء قيام مبدؤه على النحو المخصوص ولو
لم يصح في التحسين القيام فيما بل اتحادا وقيل ان الاتحاد ليس مناط صدق المشتق لزم ان لا يكون قيام المبادئ الانتزاعية
بما استلزمها مناط صدق اشتقاقها عليها بل يكون على هذا التقدير قيام الحالة بالنفس بواسطة الصورة كقيام السرعة بالمسم
بواسطة الحركة فيكون المتصف بالحالة اولاً وبالذات هي الصورة كما ان المتصف بالسرعة اولاً وبالذات هي الحركة ولعل ان
قائمة بالذات في سرعة بعد تسليم كون الحالة منتزعة عن الصورة قال ان الحالة قائمة بالذات كونها متحدة مع الصورة وجودا
وغير متحدة في شيء يستلزم قيام المتحد الآخر فانه بعد القول بكون الحالة منتزعة عن الصورة لا معنى لكونها قائمة
بالذات من انهم ان بالعرض وبالأوسطة ومن العجائب اتقال بعض الشراح في شرح قول المصمخلط ان اتحادا هو قولنا
فصلها من الاتحاد وان لم تخالطها فخطا الصفة بالموصوف والالزام كون الصورة عالمة انتهى ولا ينبغي

عليك ان الاتحاد بالذات وليس بهيئته او اتحاد بالعرض فهو خطأ الصفة بالموصوف لانه يصح حمل احدهما على الآخر موافقا
او اشتقاقا واذا سبيل الى القول بحمل الحالة على الصورة موافقا بنا على ان المبادى لا تحمل موافقا الا على افرادها او ذاتياتها
والصورة ليست فردا منها ولا ذاتية لها تعين الثاني على تقدير القول باتحادهما بالعرض فيلزم كون الصورة عالمة فلا بد من
ما اذا راقنا قل بالاتحاد في الجملة وعجب من ذلك ما قال بعض الآخر من اشرار من انه اراد بالخط الرابطة للاتحادى المحل والاتحاد
في الوجود كما في الجنس والفصل ولا يخفى انه على هذا لا يكون العلم معنى الحالة الادراكية نوعا محصلا بل فصلا النوع مركب منها ومن الصورة
والفصل لا يكون مندرجا تحت مقولة وكيف لان الفصل بسيط لا يصدق عليه مقولة هي الجنس فيفترق نوعا من نوع محصل من الصورة
والحالة وبها حقيقة ثان متباينتان وتوافق نوع محصل من حقيقتين متباينتين باطل بدهية فانه الصورة ليست معنى بهما حتى يحتاج الى الفصل
والقول بان اتحاد جنس الصورة فصل فمفسد والاكالات الصورة بسيطا وصدق عليها المقولة التي منها الحالة ولم يحصل
حقيقة محصلة منها وهو كله باطل لا ينبغي للمعاقل فضل الاشتغال به هذا ولعلك دريت بما وحيث من ان العلم صفة ذات اضافة
الى المعلوم وانه متعلق بالصورة تعلقا وقوعيا فاننا قد حققنا سابقا ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية واذا كان كذلك تحال
اتحادها مع الصورة في الوجود وانتراعها عنها فان الصفة لا يترزع عما وقعت عليه بل عما قامت به فلا يساغ لما يرمي المصمم وما يتوهم
بعض الاذكياء من اتحادها مع الصورة وكونها محمولة عليها فالحق ان الحالة موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة متعلقة بها تعلقا قوعيا
كما ذهب اليه العلامة القشيري الا ان قوله بحصول الصورة في الذهن من دون حلولها فيه باطل كما عرفت فيما مر وانما لم يحل عليه
كلام المصمم لابر قوله انما صارت علما عنه اذ الصورة على ما ذهبنا اليه لا تصير علما قط بل انما تصير معلومة الا ان يقال مراد بالعلم
الصورة العقلية فليس مقصوده من هذا الكلام الدلالة على اتحاد الصورة والحالة بل بيان ان الصورة متعلق احكاما بالذات والذات
الحالة الصورة فخلق الحالة بها تعلقا وقوعيا الا ان قوله اتحاديا لا معنى له على هذا التاويل واما ما افاد خاتم الحكماء قدس سره من انه
يكن حمل قول المصمم على مذنب شاح التجريد وانما لم يحل عليه لابر قوله على انه قد عرفت فانه طالع مشرح التجريد مرارا فلا حيلة في قوله
اتحاديا ايضا آب عن ذلك حمل تاويل لفظ الاتحادى بالمتعلق الوقوعى بصرف كلامه الى مذنب شاح التجريد تحريف صرف و
انما قوله على انه قد عرفت به فالامر فيه سهيل اذ القول بقيام الصورة بالذهن كفى فارقا بين مذنب المصمم وشاح التجريد ووجها
لتفرد المصمم على ان يصحح التفرد على تقدير حمل كلامه على اتحاد الحالة والصورة اتحادا عرضيا كما اختاره قدس سره اليه حتى يحتاج الى
تكلف اذ قد سبق اليه بعض الاذكياء والكلام في ذلك سيأتى وقد جعل بعض اشرار كلام المصمم على ان الحالة صفة انضمامية
عنده ومع ذلك جزم عليها على الصورة بنا على انهم من ان حلول الشئيين في ثالث لا يتوجب الحمل بينهما وحمل الخطأ الرابطة
الاتحادى في قول المصمم على الحمل وقد عرفت فساد ما سبق واستعرف اختلاله في الدرس التالى ان شاء الله تعالى اذ عرفت

ذلك واذا بحث بان الحق ما ذهب اليه شراح التجربة في القول بالحالة فخلط بينك على ومن ما اوردوه الناظرون في كلامه القائل
 عن ذلك امره لئلا يوسوسك جدلي بشكوكه واوامه فاعلم ان المحقق الذي اورد عليه في حاشي شريح التجربة بيان ان القائل بالذهن
 ان كان مغاير للمعلوم بالمهية فهو بعينه القول بالشيء والمثال وان كان متحد معه فيها فلا يحجب عن الاشكال الواردة على القائلين
 بكون العلم صورة ثم قال فاقبل القائل بالشيء لا يقول بمحصل المهية بنفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول بـ حقيقة كما هو
 متفقى البرهان قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالمهية للمعلوم وودنه خط القتا انتهى وانت تعلم ان هذا القائل مغاير
 للمعلوم بالمهية وليس شجالة فان شجى الشيء هو مثاله المحاكى اياه كالصورة المنطبقة في المرأة بالقياس الى ذى الصورة و
 ليس هذه الحالة كذلك بل هي صفة نفسانية كالشجاعة وغيره الا انها ذات تعلق بالمعلوم وقد حققنا سابقا في شريح قول المص
 نعم نتيج حقيقة عبر ان القائلين بالشيء والمثال لا غبار لهم عن القول بالحالة بل لا بد لهم من ان يقولوا ان العلم هي الحالة وان
 اشباح الاشارة متعلقاتها ولو كان الشجى عبارة عن مطلق امر مغاير للمعلوم بالمهية لكان المتكلمون ايضا قائلين بالشيء والمثال
 فانهم يقولون بهذه الحالة كما حققنا فيما سبق وليس الامر كذلك كما عرفت سابقا فليس هذا قول بالشيء والمثال وقد نفيه المحقق
 على ذلك ولذا عجب الايراد بقوله فاقبل الخ واجاب عنه بانه لا بد من اثبات امر آخر مغاير بالمهية للمعلوم واذا قد بينا وجود ذلك الحالة
 على وجه السداد على حسب المراد فقد شد بنا القتا وازحنا الايراد وقد لا ح بما ذكرنا ان ما توهمه المصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الذي
 معترضا على شراح التجربة من انه جمع بين المذهبين اى مذهب حصول الاشباح ومذهب حصول الانفس في غاية السقوط او
 القول بقيام الحالة ليس قولاً بمحصل الشجى على ما حققنا كيف والشيء ما خذ من الشيء ذى الصورة حتى كان كالصورة المنعكته
 من الشيء المنطبقة في المرأة والحالة غير ما خذ من ذى الصورة يوضح ذلك ما اذا تصورنا مفهوم الحيوان فذلك المفهوم المحصل
 في الذهن عند القائلين والمثال ليس عين الحقيقة الحيوانية التي تترتب عليها الآثار من الانقاص بالحس والحركة بل هو
 مثال يحاك لها كالصورة المنعكته من زيد المنطبقة في المرأة فاطلاق الحيوان على ذلك المفهوم تجوز كاطلاق زيد على مثاله
 والحالة المعبرة عنها بدلتش امر آخر وادرك ذلك المفهوم وهي متعلقة بذلك المفهوم اولاً وبالذات وبالحقيقة الحيوانية بواسطة ثانياً
 وبالعرض واما عند القائلين بمحصل الاشارة بانفسها فذلك المفهوم هي الحقيقة الحيوانية والحالة لا يرب في انها مغايرة لتلك
 الحقيقة متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع عليه فالقول بوجود الحالة ليس هو القول بالشيء والمثال بل القول بالحالة يتأنيث
 على ثلاثة اوجه الاول القول بتعلقها بجناس الاشارة بالحاصلة بانفسها في الذهن وهو مذهب العلامة القوشجي ولهم والثاني
 القول بتعلقها بمثاله بالحاصلة في الذهن وهو الذي ذهبنا اليه وقد بينا برهاناً وشيئاً نارا كانا فيهما والثالث القول بتعلقها
 بالمعدومات او الموجودات الخارجية وهو مذهب المتكلمين فتوهم كون مذهب العلامة القوشجي جمعاً بين المذهبين توهم بعيد

والعجب ان المصدر نفسه اعترض على الحق الدواني بان القول بوجود امر مغاير للعلم بالمهنية ليس قولاً بالشيء والمثال
فكيف لم يخطر بالبال ذلك في القول بان مذنب العداثة القوي شبي جمع بين المذنبين ولكن الغاربي يصمم والشعير
يوكل ونديم وقد ظهر بهذا التحقيق ان ما ركبته فاتم احكامها في جواب ايراد المصدر من انه لا عناية في الجمع بين المذنبين
اذ اول الدليل لا حاجة الى الزكابة الا ان يقال انه قدس سره اجاب بمنزلة على سبيل الجدل بتعليم ما قلناه المورد فانهم قد
قد افنا البرهان على ان العلم بهي الحالة وان الصورة ليست علماً ولا كافيته في الانكشاف سقط ما يتوهم انه قول بلا دليل و
ساقط عن درجته التحقيق وان الصورة كافيته في الانكشاف فلا حاجة الى القول بالحالة واما من قال اننا اذا رجعنا الى محوينا
لا نجد سوى الصورة حالة اخرى فليتهم وجبانه وليحدث نفسه ان اراد ان يعلم الحكمة فطرة اخرى فما استقرار الحق على عرشه و
زعمت الاوهم واشترقت شمس الحقيقة في وسطها بها وانما جابت سدول الظلام وقد اظلمنا الكلام وارخصنا الزعم تحتها لظلمنا
واشباعا للمرامد اعد على التوفيق والانعام قال المصالحا الحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية تمثيل لما اتحاد الحالت
ومحايطها مع الصورة والمعنى كالحالة الذوقية التي هي ادراك المذوقات تماثلها وتحت بالمذوقات اى الاشياء التي تتعلق
بها الذوق فيصير تلك الاشياء صورة ذوقية اى صورة مخلوطة بالكميفية الذوقية التي هي حالة ادراكها فكذلك سائر الحالات
الادراكية كالنقل والاذعان مثلاً وغيرهما يتماثل الاشياء التي هي متعلقات تلك الحالات فتصير تلك الاشياء صوراً منصوبة
اليها فيقال صورة عقلية وصورة اذعانية الى غير ذلك فالصورة مطلقاً انما صارت علماً اى صورة علمية لما طلة الحالة الادراكية
مطلقاً والامر في توصيف لفظ والصورة الذوقية ورجع الضمير في قوله صارت الى المذوقات سهل فاما في بعض النشاصين
من ان الاول حالة ذوقية بدل قوله صورة ذوقية الا ان يقال ضمير صارت راجع الى الحالة الذوقية فان اخطأ الاتحاد
من الحائنين ليس بجي كما لا يخفى ثم ان هذا التمثيل غير صحيح على ما يقتضيه عبارة المص من اتحاد وجود الحالة والصورة فان
صور المحسوسات سواء كانت مدركة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة في الحواس والحالة مطلقاً سواء كانت متعلقة
بالجزئيات او بالكلية موجودة في انفس تلك صور الاتحاد بما في الوجود والصحيح ان العلم عليه بعض اشراج كلامه من
ان الصورة والحالة ليستا عاليتين في محل واحد اذ صور المحسوسات حالة في الحواس والحالة حالة في النفس وقد اضطرب
هذا الشايع في وضعه فقال وجوابه انما نعم ان صور الجزئيات انما تحصل في الحواس بل تحصل في انفس فان الجزئيات العينية
لا تحصل باحسانها في الذهن بل الحاصل منها في الذهن خواصها المنخفضة بها والامر المتماثل لها في المهية وكلام المص ههنا مبني
على التحقيق لا على ما هو المقرر عندهم وعلى تقدير تسليم مجاز ان يكون تلك الحالة اليفي في الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات
هي الحواس والحق ان الادراك التصوري والتصديقي للنفس واخطأ الحالة الادراكية بالصورة كما اخطأ الاذعان بالقبضية

الشخصية فان الاذعان للنفس بالضرورة والقيضية الشخصية ليست بموجودة فيها لاقتناع حصول خبرتها فيها او كما خلاط الانثاء بالزيت
 المادية وتحقيقنا الذي ذكرنا انما هو في صور الكليات ولم يصلح المصباح بالكل بالمواطاة بين الصورة والحالة وقلنا انما صارت علما معناه
 انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية المعنى الحالة الالهية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما هو الاشكال على من قال
 بالكل بالمواطاة يتحقق فان المجازي لا ينكر انتهى كلامه ولا يخفى خطرابه واختلاله وما اجاب به اول ليس بصحيح عند القدم ولا عند
 المعاصرين الظاهر من كلام المصباح في مواضع من كتيبه انه يوجب حصول الجزئيات العلمية باعتبارها في الذهن على انما نسوق
 الكلام في العلم الالهي فاما العلم بهيته انه متعلق بالصورة المادية وهي اما الصورة الخارجية من دون الظواهر في الحاشية كما هو
 في سبب الشئ المتقول والرايين او الصورة المنطبعة في الجليدية كما هو رأي الطبيعيين من المشايخ وعلى التقديرين فلا يساغ لتقول
 باتحاد الحالة مع الصورة اذ الحالة قائمة بالنفس لا بالحالة ولا يحل لها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الغشاق ضرورة ان المدرك
 فيها واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق انخ وما افاد بقوله والحق لا ريب في انه حق اذ حاصله هو ما حققنا فيما
 سبق من ان الحالة متعلقة بالصورة لتعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك التعلق ليس عبارة عن مخالطة الحالة بوجود الصورة في لفظها
 رابعا اتحادها بما يميزه المصباح والمصوح لم يصلح بالكل فقد صرح بالاتحاد فلا شكل غير منقطع عن كلامه وتقييده هذا القائل لفظ
 الحمل بقوله بالمواطاة يدل على تميزه الحمل بالاستشاق مع انه ايضا غير متصور بين الحالة والصورة المحسوسة لا تشاء الاتحاد في
 الوجود لا تشاء طول احد ههنا في الاخرى واتخاذ حلولها في محل واحد واطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حل الحالة
 عليها بالاستشاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها وهي معلومة الا انها ذات علم ولفظ العلم لا يطلق عليها انما
 يراد به المعلوم وما ذكره من ان تحقيقه انما هو في صور الكليات لا طائل تحته اذ نسبة الجزئيات الى الحالة المتعلقة بها ونسبة الكليات
 الى الحالة المتعلقة بها نسبة واحدة وهي تعلق الحالة بكلية تعلقا وقوعيا وليس بصور الكليات مع الحالة المتعلقة بها خصوصية
 وعلاقة خاصة لا توجد في صور الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة وصور الكليات حالتين في محل واحد
 ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشهادة وليس بينهما علاقة خاصة
 ولعل الكلام جهالا اصله ولعلك تحسنت بما نلنا عليك ان القول بكون العلم هي الصورة يستوجب كون الحواس مدركة
 للجزئيات وعالمية بها ضرورة ان العلم على التقديرين هي الصورة قائم بالحواس وقيام المبدع بشئ يستلزم صدق لمشتق
 عليه قوله ونوعان مختلفان بالذات تعلم ان اختلاف التصور والتصديق بالنوع والتمكان حق في الواقع وصح على
 ذهب من يرى ان الحالة صفة منصفة قائمة بالنفس موجودة في الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصح على ما يشعره عبارة
 المصباح وذهب اليه بعض الاكابر من كونها انتراعية موجودة بوجود الصورة اذ الحالة على هذا التقدير امر انتراعي والامر

الاثر على الحقيقة لا يحصل في الفعل الا فرد سوى كسبة على ما تقر عند المتأخرين اصر عليه بعض الاذكياء فيكون هي تمام
 حقيقة افرادها فيكون افرادها منسقة بالنوع فلا يكون التصور والتصديق الذان هما فردان منها مختلفين بالنوع فافهم قوله
 وعليه بنا قوله تفردت قال في الحاشية اعلم ان قوله تفردت مبنى على امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراكية والثاني
 ان الشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق بنسبة واحدة في
 زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يجعان يكون مناط التفرد هو الامر الثاني لان الامر الاول قد ذهب اليه بعض المحققين قبله الشك
 ايضا في فهم مظهر عبارات بعض المتأخرين انتهى انت تعلم ان مدارا كل على ان العلم بهي الحالة المغايرة للعلوم وليس بذما
 تفرد به المص ومع ذلك فالامر الثالث لا يصح في نفسه فضلا ان يصلح وجهه للتفرد لان التخييل بقصور متعلق بالتعلق به التصديق
 مجتمع مع ضرورة ومعهذا كله فلا يظهر فسر المص لان العلامة القوشجي ايضا قائل بالحالة المنسجمة الى التصور والتصديق المتبين
 حقيقة وعدم اجتماع التصور والتصديق بالمعنى الذي ذكره الشارح بحسب التعلق بنسبة واحدة في زمان واحد والوجه ان يقال في
 وجه التفرد ان القول بالحالة المنسجمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعا مع القول بكونها مخالطة بالصورة خطأ اتحادا وبما
 تفرد به المص فان العلامة القوشجي لا يذهب الى اتحادهما مع الصورة وجودا وبعض الاذكياء لا يذهب الى انقسامها الى التصور
 والتصديق المتباينين نوعا بل يقول ان من لواحق الادراك والمليون الا يقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحاد الحال معها
 وجودا واما من بعض الشرح في وجه التفرد من ان العلامة القوشجي لا يقول بقيام الصورة بالذهن والمص يقول به وبعض الاذكياء
 قال بحل الحالة على الصورة ولم يقل به ليس بشئ اذ اختلف في قيام الصورة بالذهن وعدمه خلاف على حيل لا للتعلق به بقول
 بالحالة والمص ايضا قائل بحل الحالة على الصورة بقوله اتحادهما وجودا وهو مستلزم للحل بينهما كما لا يخفى قوله بظاهر النظر
 الى الشك والاذعان قال في الحاشية ولعلنا في عبارة الكتاب يظهر منها ان قصوده ان الحالة الادراكية التصورية مطلقا لا تعلق
 الحالة الادراكية الازعائية التصديقية لان الحالتين كلهما علمان تيرت عليهما الاكتشاف فالنسبة التامة الجزئية قبل تعلق
 الاذعان بهما مشكوك كانت او غير متكشف بالحالة التصورية واذا تعلق بها الاذعان تنكشف به ايضا الا ان الاذعان مبدا
 للاكتشاف على وجه الاقرار وتسلم بخلاف الحالة التصورية فهما لا يجتمعان بحسب التعلق بامر واحد في زمان واحد وعند حصول
 الاذعان يزول الحالة التصورية شيئا كان او وجها لا تنتفع اجتماع العليين على امر واحد وبما يظهر يتحقق النظري عبارة انتهى انت
 تعلم ان التصور المقابل للتصديق على انحازتها بما هو متضاد للتصديق كالشك والجهل والاكتشاف منها ما هو غير متضاد له كالتفصيل
 فالنسبة التامة الجزئية عين هي عندنا معلومة بنجوين من العلم الاول التصور الذي هو تخييل الثاني التصديق فالتصور والتصديق مجتمعان
 بحسب التعلق بامر واحد فظاهره يتحقق انظر في عبارة المص ليس بشئ ثم لا يخفى ان التصور والتصديق من صفات

النفس او غير ما من العالمين فيها عارضان للعالم واما المعلومات فهي غير عرضة لها بل هما متعلقان بها تعلقا وقوعيا
 والتشبيه الواقع في كلام المصنف ان التصور والتصديق المتباينين بالذات المتعلقين بامر واحد اخر مجتمعين بحسب التعلق
 كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة ولما قال بعض الشارحين من ان التصديق واخواته كالكلام ليست متحدة
 لتعلقها بتلك العروض الاعراض لها ولا تعرض العرضيات لمعرضاتها والتصور حقيقة عارض للذين وصادق على
 الحاصل فيه فالصور والتصديق كلهما قائمان بالذهن الاول بقيام مصداقه الذي هو عرض له والثاني بقيام نفسه وبينهما علة
 العوض بل مجرد المقارنة في الذهن انتهى فكلما متباهت لان ما ذكره من حال التصديق واخواته قد لا يفيج الا ان حال
 التصور ايضا ذلك بعينه لان التصور لما كان عارضا للذين كان قائما به فلا يمكن صدقه على الحاصل فيه لانه لو صدق
 عليه كان عارضا له ايضا فاما ان يكون عرضة لها بالذات وهو باطل لان عرض شي واحد شيئين بالذات يستلزم ان يكون
 له قيامان ووجودان وهو صريح البطلان او يكون عرضة للحاصل في الذهن بالذات وللهذين بالعرض فلا يكون
 الذهن متصفاه فان العروض بالعرض لا يستلزم الالتصاف الا ترى ان السرعة والحكمت عارضة للجسم بواسطة الحركة لكنه
 غير متصف بها بل المتصف بها هي الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في الذهن وهو صريح البطلان او يكون
 عارضا للذين بالذات والحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان الذهن ليس متحدا بوجه مع الحاصل ولا قائما به
 حتى يكون ما يعرضه بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شيئين في ثالث لا يستلزم التصديق بينهما
 وما توهم من ان التصور قائم بالذهن بقيام مصداقه هو عنده الصورة الحاصلة في الذهن ليس معنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا
 التقدير بل هو قائم بما هو قائم بالذهن في الفرق بين القائم بالشيء والقائم بالهوى على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشيء قائم
 بذلك الشيء فلا يخفى ان من الصورة ما ليس قائما بالمدرك بل بالذات والتصور لا محالة قائم بالذات فليس قيامه بالمدرك بقيام مصداقه
 كما عظم انه لا يظهر ان هذا القائل على اي مذهب بنى هذا الكلام فان كان بناره على ما ذهب اليه فقد عرفت ان التصور والتصديق
 سياتي في انهما بالصور الذمينة تعلقا وقوعيا ولا قيام ولا عرض شيئ بينهما وكان بنا على المذهب فيما كلاهما متحدا مع
 الصور ووجودا وهو صحيح للعرض الا ان يقال انه يربى التصور حالة ادراكية متحدة مع الصور ووجودا والتصديق
 والشك وغيره من لواحق الادراك فهو بنار فاسد على فاسد قوله والا فلا دراك التصوري يباح الاذعان البتة
 على ما حققناه اشارة بذلك الى ما مر سابقا من ان التصور قد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشي واحد كما في
 القضية المقبولة فانها معلومة بخبر من العلم التحصيل الذي هو التصور والتصديق وقد مر فلا نعيد قوله فاذا
 تصور كنه التصديق اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال باننا اذا تصورنا كنه نفس التصديق لزم اتحادها بنا على اتحاد

العلم والمعلوم وتقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية للغير المتحدية مع متعلقاتها فاذا تصورنا انك تصديق بانك تعلم انك تعلم
 التصديق بانك تعلم الاول لانه عينه لا يحل الشائع المتعارف لان التصديق لم يتعلق به انما يتعلق بالتصور لانه من المعاني المفردة
 انما يتعلق به التصور دون التصديق انما التصور فهو غير محمول عليه بانك تعلم الاول لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان عبارة عن
 الصورة اخصا صلت وليس كذلك بل انما الصورة بمسبل المعلومات بل التصور متعلق به تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور
 ولا ضيق فيه اصلا قوله كما ان التصور كونه مفهوما مخبري فانه يصدق عليه تجري بانك تعلم الاول لانه الشائع المتعارف فان هذا المفهوم
 ليس بانك عن فرض الاشتراك قوله كعلم الحاله علم ان الظاهر من كلمات البعض ان الحالة معلومة عما حضورها بنفسها لا بما
 اخرى والا لزم تسلسل الحالات اذ الكلام في هذه الحالة كالكلام في تلك وقد يتك به الشارح على نفى الحالة في بحث علم الواجب
 سبحانه زعم ان الحالة لما كانت منكشفة كان مناط انكشافها نفس وجودها بالقوة العاقلة فكما كان وجوده لها كان منكشفا عند
 من دون حاجة الى الحالة وقد تكلمنا عليه هناك بعد التفرس الى ان الحالة معلومة بنفسها لا بما لاجاله اخرى وعلى هذا فالتشبيه
 الواقع في كلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما هو من حيث انه كان علم الصورة لثبوت مصدريه كعلم الحاله ليس
 بتوسط الصورة وانما انكشاف العلمان متعارفين من حيث ان علم الصورة متعلق بحاله وعلم الحاله ليس كذلك بل هو بنفسها
 والتحقيق ان علم الحاله ايضا بحاله اخرى ولتسلسل غير لازم لان العلم انما يحدث بتوجه النفس والتفاتها هو باختيارها فاذا كانت
 النفس ملتفتة متوجهة الى الحاله وعليها تحدث حاله بها انكشف الحاله الاولى وكذا اذا توجهت الى علم الحاله الثانية حدثت حاله ثالثة
 وكذا فاذا انغمضت عن التوجه والاتفات وقفت حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والدليل على ان علم الحاله بحاله اخرى انما
 اذ علمنا الحاله القائمة بنا كانت تلك الحاله معلومة لنا وكنا عالمين بها فصيح انتزاع عليها بالمعنى المصدري عناء وانتزاع تعلقه
 عن الحاله فلا بد من منشار انتزاع ذلك المعنى المصدري ولا يصح ان يكون منشار انتزاع نفس تلك الحاله لان تلك الحاله
 معلومة بهذا العلم والمعلوم مضايقت للعلم فيتميل ان يكون منشار الانتزاع العلم البير الاستحالة ان يكون شيء واحد لا انتزاع شيئا
 ومصدرا لها بنفسه وقد تفصيل ذلك في بحث العلم المحصورى بالامريه عاينه في علم الحاله بعينها حال علم الصورة فكما ان علم
 الصورة ليس بتوسط صورة بل متعلق حاله بها فكذا كعلم الحاله قوله ومن ههنا قيل قد ظن بعضهم ان معلوم العلم المحصولي
 معلوم بالمتنج فالحصولي ليس بعلم حقيقي فارو عليه انه كان معلوم المحصورى معلوم بالذات كذلك معلوم المحصولي فلا وجه
 لعدم كون الحصولي علما حقيقيا قل المورد ولعل منشار الظن توهم ان معلوم العلم المحصولي هو الشيء الخارجى فانه العلم بالمتنج
 لانه قد يتقضى والعلم باق وبذا هم فاسد فان معلوم الحصولي هو الشيء من حيث هو هو الشيء الخارجى فوجه الشارح كلام ذلك لبعض
 ان معلوم المحصورى منكشف بذاته لا بتوسط صورة بخلاف معلوم الحصولي فان المنكشف فيه او لا وبانذات هي الصورة معلوم

في الحصول انما يكشف بواسطة الصورة فهو معلوم بالنتيج وهذا هو المراد كبحر المحصورى علما حقيقيا وعدم كون الحصول كذلك
 وتفصيله ان نشارة لكشاف الاشارة حقيقة هي الحالة الادراكية وهي متعلقة اولاد بالذات بالصورة العلمية وثانيا وبالعرض
 الصورة فالكشف بالذات هي الصورة بالنتيج ذوالصورة في الحالة الادراكية بالقياس الى الصورة علم محصورى وبالقياس
 الى ذى الصورة علم حصولي فمعلوم محصورى وهي الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم الحصول وهو ذوالصورة معلوم بالعرض
 قوله واما معلوم الصورة فمعلوم بالنتيج اى ذوالصورة معلوم بالنتيج اى بالقياس الى الحالة المتعلقة اولاد بالذات بالصورة وثانيا
 وبالعرض ذى الصورة قوله بخلاف معلوم الحصول بمعنى الصورة فانه معلوم بالنتيج واما معلوم الحالة وهي الصورة فهو
 معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولاد بالذات كما عرفت قوله واما عندى هذا ما اختاره الشارح خلاصته ان العلم هو نفس وجود
 العالم اى الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علميا شرط لاكتشاف لانه علم ببار على هذا ذهب الى ان
 العلم حقيقة نفس الواجب سبحانه لا اعتقاده ان وجود كل شئ عين الواجب تعالى وانت تعلم ان العلم لو كان عبارة عن وجود العالم
 فاما ان يكون علمه عن الوجود المصدري او عن نشارة انتزاعه الاول باطل لان العلم سوار يد به بمعنى المصدري المعبر عنه
 بنسبتن او اريد به المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدري اما الاول فلان المعنى المصدري لا يصيد على معنى مصدري آخر
 مالم يكن احدهما ذاتيا لاخر ولا خافى ان مفهوم العلم المصدري سايين لمفهوم الوجود المصدري فلا تضاد بينهما فضلا عن الغيبة
 واما الثاني فلان العلم الحقيقي ليس بالتزاعي والوجود المصدري انتزاعي والثاني ايضا باطل لانا قد قلنا فيما سبق ان نشارة انتزاعي
 الوجود المصدري في كل شئ عينه فلو كان العلم عبارة عن وجود العالم بهذا المعنى كان عبارة عن نفس ذاته وهو باطل لان العلم
 ينقسم الى المقصور والتصديقات ذات العالم لا تغلب بالانقسام اليهما ولان المعلوم الواحد يكون مقصورا ومصداق في زمان واحد
 فلو كان ذاته علما كان ذاته مقصورا وتصديقاتها في الوجودات الشخصية بين المقصور والتصديق فان قيل ان المقصور والتصديق
 ليس نفس العالم بل صفتين من صفاته فذاك قول بان العلم ليس نفس ذات العالم بل هو من صفاته والقول بان التصديق
 ليس متما للعلم بل هو من لواحقه باطل كما سبق ولان العلم تصيف بالبدية ونظرية والعالم لا يصلح للاتصاف بهما والقول
 بان المتصف بهما هو المعلوم دون العلم باطل كما سبق في قولنا نقول العلم الحقيقي عبارة عن مصداق العلم بالمعنى المصدري و
 لا خافى ان العلم بالمعنى المصدري معنى اضافي ومصداق المعنى الاضافي فوجب ان يكون ذات اضافية فلا يكون مصداق
 نفس ذات العالم وايضا من الضروريات ان نسبة العلم بالمعنى المصدري الى مصداقه نسبة الانسانية الى حقيقة الانسان
 ونسبة الحيوانية الى حقيقة الحيوان فاشترك العلم بالمعنى المصدري بين النفوس الناطقة والنفوس العقلية والعقول الغائقة
 دليل على ان علومها مشتركة في حقيقة واحدة تلك العلوم افرادها فلو كان مصداق العلم نفس ذات العالم كانت النفوس الناطقة

والنفوس الفلكية والقول المفارقة مشتركة في حقيقة واحدة يكون في افرادها وهو غير متقيم على اصولهم فان قلت لو لم يكن مشترك
الوجود المصدري مشترك مصداق لازم ان يكون علم الواجب سبحانه مشاركا لعلم المكنات في الحقيقة مع انه عين ذاته المقدسة
قلت قد قلنا فيما سبق ان العلم المعنى المصدري غير متزعم عنه سبحانه بل هو من اشترك بين علمه سبحانه وبين علوم المكنات
اشترك مصداق قال لهم فقلنا اشارة الى بعض ما تكلمنا على مذاهب من اتحاد الصورة والحالة وجودا وقال بعض اشرار هذا
الى انه يستدل على ان بين التصور والتصديق تغاير ابان لكل منهما لازم مختص به فان للتصور لازم هو عموم العقل والتصديق
لازم آخر هو خصوص العقل واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات حقيقة وهذا الدليل لو تم لدل على تغاير التصور بمعنى
الصورة للتصديق بمعنى الحالة الالهية ايضا لان عموم العقل من لوازم التصور بمعنى الصورة ايضا انتهى وانت تعلم ان هذه شبهة
نشأت من الغفلة عن معنى العقل فان علق التصديق بالمصديق لعلق وقوي ومعنى خصوص تعلقه انه لا يتعلق بتعلقا قويا
الابا بالنسبة التامة الجزئية وما يقابله هو عموم العقل بمعنى ان يكون العقل الوقوعي غير مختص بالنسبة التامة الجزئية وبما من
لوازم التصور فاختلاف هذين اللوازم يدل على اختلاف ملازمهما قطعاً وشئ من هذين اللوازم ليس بعارض للصورة بل هيبة
فانها ليست معنى صديقا حتى يمكن ان يتعلق بشئ لتعلقا وقوعيا فضلا عن ان يكون عموم العقل من لوازمها وعموم العقل الذي
هو من لوازم الصورة معناه انه يمكن حصول صورة كل شئ في الذهن وهذا المعنى ليس بمقابل لمفهوم العقل الذي هو من
لوازم التصديق حتى يستدل بكون هذا المعنى من لوازم الصورة على كونهما مابنية للتصديق بالنوع وهذا ظاهر بادي في تامل قوله
ثم علم ان المشهور الخ اعلم انهم اختلفوا في ان الحصول القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فذهب المحققون الى
الاول وآخرون الى الثاني ثم اختلفوا في ان الحصول القديم هل يتصف بالبهية او النظرية او لا يتصف بشئ منها فذهب
الجمهور الى الثاني وذهب الشارح الى الاول فهناك ثلاثة مذاهب الاول ذهب من يظن ان الحصول القديم لا يكون لتصورا
ولا تصديقا ولا بهية ولا نظرية والثاني ذهب من قال انه يكون لتصورا وتصديقا ومع ذلك يكون متصفا بالبهية والثالث
ذهب من ذهب الى انه يكون لتصورا وتصديقا لكن لا يكون بهية ولا نظرية او اما العلم الحصري فقد اتفقوا على انه لا يكون
لتصورا وتصديقا وعلى انه لا يتصف بالنظرية البتة واختلفوا في الصفاته بالبهية فذهب الشارح ومنه الجمهور فاما الكلام في
انقسام الحصول القديم الى التصور والتصديق فقد سلفنا وطبقنا هناك انه تصور وتصديق والبطنارامي من فطن خلافا لبقية
الكلام في الصفاته بالبهية فلم يظهر لي بعدا ثناء ما ذكره بالغو ليس بتام كما استغف عليه ان شاء الله تعالى واما علم الواجب سبحانه
فالظاهر من كلمات الفلاسفة انه ليس بتصورا ولا تصديقا لانه عند علم حضوري قال فاتم الحكماء قدس سره انه ان اريد لعدم
كونه تصورا وتصديقا انما هو غير ليس مصداقا للصواب كما يلوح من الاسفار فهو باطل بل كسر صريح لان علمه سبحانه مطابق لما عليه

المعلوم في نفسه الا لازم الجدل في سببانه عالم بانه مطابق وهو التصديق والصدقانه عليم والعلم لغة هو التصديق المطابق
الاجازم الثابت في الحديث الصحيح ان الله قد صدقك يا زيد وان اريد مجر والاصطلاح على ان علمه لا يسمى لقصورا ولصدق ليقا فلا
مشاحة فيه لكن لا يلزم منه ان لا يكون علمه لقصورا ولصدق ليقا حقيقة نعم القصور والتصديق فينا صفتان زائدتان اما في الهاري
سببانه نفس ذاته التصديق للقصور ولقصورا لمفردات فانها بذاتها مبدء الانكشاف وهذا هو الحق وبالتبع الحق قوله بنا على
ان النظرية هذا دليل مشهور على ان المصوى القديم والحضوري لا يتصفان بالبدئية والنظرية تقريره ان البدئية والنظرية
متقابلان ابستة والتقابل محصور في قسامه الاربعة المشهورة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب اذا الاعيان الخارجية وكنه
الواجب سببانه ليست بدئية ولا نظرية ومن استحيل ارتفاع متقابلين بالايجاب والسلب عن شئ ولا تقابل المتضالين لا مكان
لنقل احدهما بدون الآخر فهما اما متضادان المكان كل منهما وجوديا او ملكة وعدم امکان احدهما هي النظرية وجوديا والآخر هي
البدئية عدميا والقديم والحضوري لا يمكن التضاد بها بالنظرية لانها تستلزم الحدوث والارتسام ضرورة والاول يتاني في القدم
والثاني انحصورا واذ لم يكن التضاد فيها بالنظرية لم يمكن التضاد فيها بالبدئية اما على تقدير كون البدئية عدميا لها فلان المتصف
بالعدم يجب صلوحه للمتضاد بالملكة فانه عدم صفة عما شانه تلك الصفة واذ لم يصلح للمتضاد بالملكة اعني النظرية
لم يكن التضاد فيها بالعدم اعني البدئية واما على تقدير كونها ضد اليا فلان المتضاد باحد الضدين شرط بامكان المتضاد
بالضد الآخر اذ من شرط الصندية امكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد فلو التضاد بالبدئية حاز التضاد فيها بالنظرية
واذا لا يجوز التضاد فيها بالنظرية فلا يتصفان بالبدئية ايضا فهما ليسا بيهيمن ولا نظريين فالبدئية والنظرية من خواص العلم المحصور
الحادث في النظرية الدليل واور وعليه بوجه الاول ان تحقق المنافات بين البدئية والنظرية مسلم واما تقابلها بالمعنى الاصطلاح
المحصور في الاربعة فممنوع فان حصر المنافات بين التقابلات الاربعة المشهورة غير مسلم بل غير صحيح فان الاستقامة والاستدارة
متناهيان وليس بينهما شئ من التقابلات الاربعة اما الايجاب والسلب العدم والملكة فلكونهما وجوديين اما المتضالين فلجواز
لنقل كل منهما بدون الآخر واما المتضاد فلا تتلف تواردهما على موضوع واحد لتفاد المستقيم والمستدير نوعا عندهم والحق ان حصر
المتناهيين في المتقابلين بالمعنى المحصور في الاربعة في غاية الاشكال الثاني انه يجوز ان يكون بينهما تقابل المملكة والعدم وكون
البدئية ملكة والنظرية عدما فاللازم صلوح محل النظرية للمتضاد بالبدئية لا عكسه حتى لا يكون القديم والحضوري متضادين بالبدئية حتى
ان القول بكون النظرية عدما لا يفت الثالث ان ما يجب في التقابل بالملكة والعدم من صلوح موضوع العدم للمتضاد بالملكة
اعلم ان يكون الموضوع صالحا لثبته ونوعه وبجسده القريب والبعيد فيجزان يكونان علم صلب القديم والحضوري يكونان صلبين
للاضاد بالنظرية بحسب جنسهما الذي هو مطلق العلم وهذا القدر من الصلوح كاف في تضادها بالبدئية ولقد اجاب عنه خاتم الحكماء

قدس سره بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل الملكة والعدم كيف ولو كفى لصح التصاف بغيره بالكون
 الارادي نظرا الى صلوح جنسه وهو يحكم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لابد من صلوح محل العدمي للتصاف بالملكة سواء
 كان هذا الصلوح للمحل بشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض والجنسه بالذات وله بالعرض وشئ من المحصورى والقديم
 لا يصلح للتصاف بالنظرية اصلا لا بشخصها بالذات ولا بنوعها او جنسها كذلك لان التوقف على النظر ليس من الاعراض الاولى
 للعلم المطلق وانما تصيب العلم المطلق به لاجل التصاف بعلم المحصولي الحادث به وهذا الكلام في غاية التحقيق واحتج في هذا المقام
 ان النزاع في التصاف القديم والمحصورى بالبداهة يرجع الى مناقشة لفظية ليس تحتها كثير طائل فانه ان اعتبر في مفهوم
 البداهة صلوح موصوفها للتصاف بالنظرية فيها ليسا بديهيين والا فلا ريب في بداهتهما **قوله** فيه نظر حاصله ان المراد
 بامكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد الذي هو شرط التضاد ان لا ياتي كل من الضدين ان يتعقب الآخر
 او يتعقب الآخر وان ثبت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير التصاف القديم والمحصورى بالبداهة
 اذ البداهة لا تاتي عن ان يتعقب النظرية اياها على موضوعها وان ابي موضوعها عن ذلك بخصوصية ذاته قال في الحاشية
 اقول معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طبايعهما مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب شئ منهما
 بالنظر الى طبيعته لطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر وان كان لا بد من النظر الى خصوص طبيعته
 ولذا قالوا لا احد للوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي
 اختزال تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وثبت في اثباته بالنظر الى
 مقتضى طابعهما الا ترى ان العلم بالكنه بعينه متيقن ان يكون علما بكنه الشئ بالقياس الى معلوم بعينه فليس بينهما تقابل
 التضاد فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم اذ من شأن العلم المحصولي الحادث والتصاف بالكسبية على خلاف التضاد
 لان المتعبر فيه بقا الموضوع بعينه بالنظر الى طبيعة الضدين انتهى وانما حصل ان الوجود الخاص للعلم والمعلوم ان كان مكتسبا
 من انظر فلا يمكن تحققه بدون انظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون بوجبه مكتسبا منه فلا يمكن تعاود النظرية
 والبداهة على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو المعلوم او هو العلم حصولا كان او حضورا قديما كان او حادثا ثانيا
 بينهما تقابل التضاد واسا سوا رقبيل باختصاصها بالمحصولي الحادث او لم يقل بل ليس بينهما الاتقابل الملكة والعدم ولا
 ينبغي ان يكون موضوع العدم بشخصه صالحا للتصاف بالملكة بل يكفي صلوح نوع العلم المحصولي الحادث للتصاف بالنظرية
 التي هي ملكة في التصاف بالبداهة التي هي عدم كما مر في الدرس السابق وقد اندفع بهذا التحقيق النظر المذكور في الشرح
 ولا يلزم التحقيق الاستدلال المذكور على اختصاص البداهة والنظرية بالمحصولي الحادث اذ بطلان احتمال التضاد

بينها والتعيين كون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم لا يصلح أصل المدعى بل يؤكد اختصاصها بالمحصلى الحادث لعدم يتصل به
 بالضرورة الاستدلال من صحة احتمال كونها متفادين على تقدير اختصاصها بالمحصلى الحادث وعدم صحته على تقدير تجويز القصاص
 المحصورى والقديم بها فان هذا الفرق غير مستقيم اذ لا يصلح ان يكون بينهما تقابل التضاد على التقديرين كما عرفت وقد ظهر بما ذكرنا
 ان ما اجاب فاقم انكار قدس سره عن النظر المذكور في الشرح من ان القدم والحادث من لوازم الهوية الشخصية فان مقتضى
 بالعدم وعدمها من لوازم التماثل الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعيين متساويان فلو فرض ان انفار القدم والحادث
 انتفى التعيين والهوية الشخصية واذ كان الحادث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فايكون منافيا للقدم فهو متحيل على
 الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهوية عن عرضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاينة الآخر
 على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بانه موضوع انتهى لا يصلح ان يكون نصيحيا لاحتمال التضاد بين البدئية والنظرية
 على تقدير اختصاصها بالمحصلى الحادث والباطل لذلك الاحتمال على تقدير تجويز القصاص المحصورى والقديم بها كما هو
 ظاهر كلام استدلال ما عرفت من بطلان ذلك الاحتمال على التقديرين بل مال ما ذكره قدس سره الى ما حققه الشارح
 ونصنا محصله كما لا يخفى فاقم ما حققه الشارح وان كان حقا في الواقع لكنه لا يصلح على ما ذهب اليه من ان البدئية والنظرية صفتان
 لنفس المعلوم وانهما لا يتخلطان باختلاف الاشخاص والادوات وان النظرى لا توقف مطلق حصوله على النظر والبدئية بالمال
 يتوقف حصوله المطلق عليه كما سياتى منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البدئية والنظرية تقابل التضاد كما
 ذكره كذلك لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد ان كان لوار كل من الضدين على موضوع
 الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلاح محل العدم للتضاد بالملكة ومن استحيل ان يكون الشئ الذى لا يتوقف
 نحو انما يحصل على النظر وما يتوقف نحو انما يحصل على النظر ولا يمكن تحيل ان يتواءم البدئية والنظرية على موضوع واحد فلا يصح تواركل بينهما على موضوع
 الآخر والقصاص محل البدئية التى هى العدم بالملكة التى هى النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا وجبا للمعلومات
 الخاصة حتى يمكن صلوه للتضاد بالنظرية في تحقق تقابل الملكة والعدم بينهما وبين البدئية اذ المعلومات حقائق مختلفة
 متقابلة غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا لها او وجبا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يصلح الاستدلال راسا
 اذ بناه على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعة بين البدئية والنظرية وانتفاء الاسباب السلبية
 بينهما وعلى المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على هذا المذهب يكون معنى القصاص
 العلم المحصولى الحادث بالنظرية والبدئية انه يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظرية او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق
 عليه لاظهاره في انه كما يمكن القصاص المحصولى الحادث بها بهذا المعنى يمكن القصاص القديم والمحصورى بها بمعنى انه يتعلق

بما يتوقف حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بنظري ترتب ذلك العلم على النظر
 مانع لاقصاف المحسوري والقديم بالنظرية بمعنى تعلقتها بما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر فانهم **قوله** قال في الحاشية علم انهم
 اختلفوا في ان البدئية والنظرية بل بما صفتان للعلم بالذات او صفتان للمعلوم بالذات او كليهما بالذات فذهب المحققون الى
 الاول في تعميم المصمم وهو الحق فالمصنف بهما اولاً وبالذات هو العلم والمعلوم فانما تصنف بهما بالعرض اى بواسطة العلم واسطة
 في العرض فان اعتقود بالنظر هو العلم بالاشياء واكتشافها لا وجود المعلومات ولو في الذهن الا بالعرض من حيث ان العلم
 لا يتعلق الا بما يوجد عند المدرك ولا يمكن ان يكون العلم لواء متصفا بالبدئية والنظرية بل العلم البيهيمي والعلم النظري مختلفان
 بالشخص فالعلم المتوقف على النظر غير العلم الذي لا يتوقف عليه نعم ذات المعلوم قد تكون بدئية وقد تكون نظرية بمعنى انها قد
 تتعلق بهما علم لا يتوقف على النظر فتكون بدئية بالعرض وقد تتعلق بهما علم متوقف على النظر فتكون نظرية بالعرض وذهب
 الآخرون الى الثاني ففهم من ذهب الى انها صفتان للمعلوم مختلفان باختلاف الاشخاص والاقوات فالعلم الواحد قد يحصل
 للشخص بالنظر فيكون نظريا وقد يحصل لذلك الشخص في وقت آخر او لشخص آخر بالنظر فيكون بدئيا ونهم من توهم انها صفتان
 للمعلوم لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاقوات فلا يمكن ان يكون معلوم واحد نظريا وبدئيا ولو في وقتين ولو بالنسبة
 الى شخصين وهو ما اختاره الشارح جريا منه على سبيلية في التقليد وذهب بعض الفلاس الى الثالث وتحقيق المقام وتفصيله انما اذا
 علمنا شيئا فبناك امورا اول الحال الانجلالية التي هي مصدر الانكشاف حقيقة كما حققناه الثاني صورة ذلك الشيء الموجودة في
 الذهن القائمة به سوا كانت مغايرة له بحسب الماهية او متحدة معه بحسبها على اختلاف المذهبين ولتلك الصورة اعتباران
 الاول اعتبارا من حيث انها مبنية شخصية قائمة بالذهن والثاني اعتبارا من حيث نفس ماهيتها بما هي هي الثالث ذلك
 الشيء ذو الصورة والية اعتباران الاول اعتبارا من حيث انه شخص خارجي الثاني اعتبارا من حيث ماهية المرسله من حيث هي
 هي وهذا الاعتباران الثاني من الامر الثاني على نذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فان الماهية من
 حيث هي هي محفوظة عندهم خارجا وبنينا اذا امتهد بنا فاعلم ان الامر الخارجي بما هو كذلك ليس بدئيا ولا نظريا لانه ليس مرتبا
 على النظر ولا حاصل المدرك بل انظر فليست البدئية والنظرية من اوصافه واما ماهية من حيث هي هي فعلى نذهب القائلين بحصول
 الاشياء لاحصولها للمدرك وانما وجودها بعين وجود الامر الخارجي فوجودها بالصيغ المتوقف والترتب على انطقى يكون هي
 بدئية او نظرية وعلى نذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يكون هي موجودة في الذهن بعين وجود الصورة
 الذهنية فان كانت الصورة الذهنية نحو وجودها الذهني صالحة للتوقف والترتب على النظر كانت هي الية كذلك والا فلا اذا
 يتصور ان يكون الصورة الذهنية غير صالحة للترتب على النظر ويكون وجود الماهية من حيث هي هي للمدرك الذي هو نفس

وجود الصورة في الذهن صاحبها للترتب على النظر كيف واقفار المطلق الى علة واستفانار الخاص عنها في نحو واحد من الوجود وغير
 مقبول فليست في ان الامر الثاني اعني الصورة الذهنية بل يصلح ان تترتب على النظر حتى تكون نظرية او بديهية ام لا نقول
 انها لا تصلح ان تكون مترتبة متوقفة على النظر اولاً وبالذات كيف وكثيراً ما يتفق انه يحصل في اذنا منا صورة الموضوع والحواس
 ونسبة ولا يحصل لنا الاذعان بثبوت الحمول للموضوع كما في حالة الشك ثم اذا علمنا النظر لاحنا البرهان فنحصل لنا الاذعان
 بالنسبة من دون ان نريد على الصور الذهنية الموجودة في حالة الشك صورة ذهنية اخرى حتى يكون هي المترتبة على النظر
 فانما تترتب على النظر نفس الاذعان وهو قسم من امحالة الادراكية التي هي العلم حقيقة ولا يمكن ان يقال ان الصورة الموجودة
 حالة الاذعان بخير الصور الموجودة حالة الشك والمرتب على النظر هي الصور الموجودة حالة الاذعان وذلك لان الصور
 الموجودة حالة الشك باقية حالة الاذعان الما استمرالاتها اليها لا سبيل الى بقاها للاتفاق مع تبدل الصور بها
 ولما لم يكن المرتب على النظر هي الصورة الذهنية لم يكن ههنا الصورة من حيث هي مرتبة على النظر فلا يكون النظرية ولا البديهية
 صفتين للصورة الذهنية بما هي شئ من ذمى ولا ما بهيتها من حيث هي هي مرتبة على النظر فلا يكون النظرية ولا البديهية
 من الاعراض الاولى للعلم بمعنى امحالة الادراكية واما المعلوم بمعنى الصورة الذهنية فانما يتصف بها بالعرض فمعنى
 كون المعلوم بديهياً او نظرياً يكون عليه بديهياً او نظرياً نعم من المعلومات ما علمه بالنظر اكثر كالاوليات ومنها ما علمه
 النظر اذ بعض المحسنيات لكن لا يلزم من ذلك كون البديهية والنظرية صفتين للمعلوم اولاً وبالذات اذ اصالح
 للترتب على النظر اولاً وبالذات هو العلم كما عرفت ولا يربك الوهم بان المترتب على النظر هو المقصود منه ليس
 المقصود منه تحصيل حقيقة العلم فالمرتب على النظر ليس تحصيل حقيقة العلم فالنظرية وما يقابلها الياس من اعراض العلم اولاً
 بالذات وذلك لانه ان اريد لعدم كون المقصود من النظر تحصيل حقيقة العلم لانه ليس المقصود منه تحصيل حقيقة العلم
 بوجوده بالظن الذي ينبغي مسلم لكن الكلام في ذلك اذ ادعى ان المقصود من النظر المرتب عليه نفس العلم القائم بالمدرک
 الموجود فيه بالوجود الاصل للصورة الموجودة فيه بالوجود الظلي وان اريد به انه ليس المقصود منه العلم القائم بالمدرک الموجود فيه
 بالوجود الاصل فلم يلزم بل المقصود من النظر هو العلم بالاشياء لا نفس تلك الاشياء وما يقال من ان المقصود من التقدير هو حصول
 كنه المحدث وبما يفر من افراد العلم كان فالمرتب على النظر هو المعلوم في غاية السقوط فان المقصود من التقدير هو العلم بكنه
 المحدود واكتشاف المدرک لوجوده وحصوله بالاكتشاف فاذا حصل المقصود اعني العلم بكنه المحدود بالمدرک حصل مشخصاً
 بنفس قیامه بالمدرک فقد تحقق ان البديهية والنظرية صفتان للعلم حقيقة وان الحق هو المذهب الاول وظهر لطلالان
 المذهب الباقيت البنية على ان المعلوم يترتب اولاً وبالذات على النظر ويستقف على وجه

اخرا بطاها انشاء الله تعالى حيث ياتي الكلام على تعريف النظري واما المذهب الرابع فقد انكبه بعض اشرار قائلين
 وجود الطابع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص خارجا وذهنا فقد يحسن التقدم طبيعيا كما قالوا في وجود طبيعة الصورة
 الجمعية فانه علة لوجود الهيولى وهو علة للوجود الشخصي للصورة وعلة العلة علة فوجود طبيعة الجمعية علة لوجودها الشخصي قد يكون
 مستتبعا مضافا في وجود الانسان ووجود شخصه فيكون الاول سبق من الثاني وتوقف الاول وترتبة على علة سبق من
 توقف الثاني وترتبة عليها فالمكتسب بالنظري الطابع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسية ولا مكتسبة والكاسب علة
 للوجود الذي المكتسب فالطابع الكلية التي هي المعلومات اذا نسبت الى علتها تكون سبق بالتوقف والترتب على علتها
 اى الكاسب على الاشخاص الجزئية الذنبية القائمة بالذهن بالنظر الى التوقف والترتب على علتها ولا يكون الاول
 واسطة في العرو من الثاني فان الوصف لا يتعد فيها وذهنا تعد وصف التوقف والترتب بل انما يتصور الواسطة في العرو
 فالبدئية والنظرية صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفى الواسطة في العرو والمعلوم نقط بمعنى نفى الواسطة عطفها
 فان التوقف على النظر بالنظر الى ذاته للعلم بعد توقف مرتبة وجود طبيعة التي هي مرتبة المعلوم بعدية بالذات تتحقق في العلم
 في اشهر ما انتهى كلامه لمخصصا وانت تعلم فانه من الاختلال اما اول فلان هذا الكلام مبنى على ان العلم هو الصورة الذنبية القائمة
 بالذهن والمعلوم طبيعة تلك الصورة من حيث هي هي وقد عرفت فيما سبق فساد ذلك اما ثانيا فلان قد بينا ان العلم المتوقف
 على النظر نفس العلم بمعنى الحالة الانجلالية لا الصورة الذنبية الشخصية ولا طبيعتها المرسله والسبب ان هذا الشارح قائل بان
 العلم هو الحالة المعقاة للصورة وان الازعان نوع منها حقيقة فم يزعم ان المرتب على النظر ليس هو الازعان بل هو الصورة
 الذنبية وطبيعتها المرسله وقد بينا انك على فساد ذلك واما ثالثا فلان هذا القائل نافي بوجود الطابع في الخارج فلا يقيم
 على رآه القول بسبق وجود الطابع على وجود الاشخاص خارجا وذهنا واما رابعا فلان بوجود الطبيعة المرسله مضمين الاول
 وجودها الالهي يستمر بتعاقب الاشخاص وهو غير مرسوم بخصوصية شخص اصلا الثاني وجودها بعين وجود الفرد الخاص
 فوجود الطبيعة بالمعنى الاول سابق على وجود الفرد في الواقع سبق المحتاج اليه على المحتاج وبهذا المعنى يقال ان وجود
 طبيعة الجمعية علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى علة للوجود الشخصي للصورة الجمعية كما ان وجود الطبيعة الانسانية سابق على وجود
 زيد لان وجود زيد مثلا مسبق بوجود ابيه ووجود ابيه مسبق بوجود الطبيعة الانسانية ووجود الطبيعة بالمعنى الثاني عين
 وجود الفرد في الواقع بلا تغاير اصلا فلا سبق على وجود الفرد اصلا في الواقع اذا سبق بلا تغاير غير متقول لعدم وجوده في الواقع
 العقل بقرب من التحليل يحلل ذلك الموجود الى ماهية مرسله وهوية شخصية لكن لا تغاير بينهما في الواقع بل في لحاظ العقل فبذا
 القائل ان اراد بوجود الطابع المرسله الذي حكم بتوقفه على الكاسب النظر وجودها الالهي فهو ليس بتوقف على النظر اصلا كيت

والوجود الآتي غير مبرهن بخصوص وجود شخص ما فجزان يحصل طبيعة الصورة الذهنية المتوقفة بخصوص جودها على النظر بالنظر
 في ذهن من الاذمان فلا يكون الوجود الالهي بطبيعتها متوقفا على النظر اصلا فضلا عن ان يكون التوقف على النظر تابعا لما
 بالذات للوجود الالهي وان اراد وجود الطابع المرسلة الذي حكم بتوقفه على الكاسب والنظر بوعين وجود الفرد متوقفة على
 الكاسب والنظر سلم لكن توقفه بوعين توقف وجود الفرد على الكاسب والنظر لا لتغاير بين هذا الوجود وجود الفرد في الواقع
 حتى يكون في الواقع توقفا ان احدهما توقف وجود الطبيعة وثانيهما توقف وجود الفرد بل انما التحقق في الواقع موجود واحد
 وجود واحد توقف واحد فلا تعدد لوصف التوقف والترتب في الواقع كما زعم حتى يكون ثبوت التوقف لوجود الطبيعة وسطه
 في ثبوت متوقف وجود الفرد بل لا ريب في ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للصورة الذهنية الشخصية لا طبيعة
 الصورة بما هي هي كيف ومن الممكن ان يوجد طبيعة الصورة بالنظر في ذهن من الاذمان فلا يكون التوقف على النظر من اعراض
 الاولية وانما هو من اعراض الهوية الشخصية للصورة وكل ما هو من اعراض الخاص بالذات فهو من اعراض العام بالعرض
 فالتوقف على النظر انما ثبت لطبيعة الصورة بالعرض اي بواسطة العرض فانه ثابت للصورة الذهنية الشخصية واولاد
 بالذات ولطبيعتها في ضمن تلك الهوية الشخصية واما ما سألنا من قولهم الجزئيات لا تكون كاسية ولا مكتبة هو ان علم
 الجزئيات لا يكون كاسيا ولا مكتبا لاننا نعلم ان لا يكون كاسيا ولا مكتبا بل الكاسب المكتسب هو المعلوم فان
 المكتسب بالبرهان هو الاذمان ثبوت محمول نتيجة لموضوعها والكاسب لهذا الاذمان هو الاذعان بالمقدمات وبكذا في بقية
 فالعلم هو الكاسب المكتسب نعم العلم بالجزئيات لا يكون مكتبا ولا كاسيا كما سيأتي الشارح تعالى قوله بل الحادث قال
 في الحاشية لا يخفى عليك انه لا بد من التأكيد بالمحصولي ايضا لان بين الحادث والحصولي غموض وجه انتهى وهو ظاهر فان المحصولي
 الحادث لا يكون بدويا ولا نظريا عند فهمهم كما مر قوله ومن ثم جزوا وقال في الحاشية لا يخفى عليك ان هذا التجزؤا بطريقته
 على انها من صفات المعلوم حتى يكون الامر الواحد بدويا ونظريا بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين لا على
 كونها من صفات اعم لان العلمين مختلفان بشخص فيمنع ان يصير النظري منهما بدويا وبالعكس الا ان يتركب لهما
 فيراد بالنظريات ما كانت علومها نظريات لا انفسها انتهى وانت تعلم ان القوم عرفوا النظري بالتوقف على النظر ومع
 ذلك جزوا ان يصير النظريات باسرها بدوية عند صاحب العقدة القديمة فعلم انهم لم يريدوا بالنظريات في هذا التجزؤا
 النظريات حقيقة والاستحالة ان تصير بدوية تحقيقا لمعنى التوقف بل ارادوا بها النظريات بالعرض ولو ارادوا بها
 النظريات بالذات فلا مسلغ لهذا التجزؤا والالم تكن متوقفة على النظر فعلم ان هذا التجزؤا مبني على ان انقسامه بالبدوية ونظريته
 اولاد بالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر واما المعلوم فهو ليس بتوقف

بالذات على النظر والالم يكن حصوله بلا نظر فتمت المعنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجزان يكون نظريا
تارة وبديها اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهريا في كون البهية والنظرية من صفات المعلوم لكنه نفس على انهما من صفات
العلم حقيقة فوضع استقامة تفرع هذا التجويز على كونها من صفات العلم كما وقع من المص **قوله** فان ما يترتب على النظرية
ان ما يترتب على النظر هو العلم بالمعلومات وانكنا فيها عند المدرك واما النفس الشئ فوجوده في نفسه لا يتعلق بالمدرك الا بالنظر
فهو نفس ليس يترتب على النظر أصلا واما وجوده للمدرك فهو ايضا ليس يترتب على النظر كما عرفت ولو سلم انه يترتب على النظر
فالترتب عليه اولاد بالذات من اعراض الصورة العلية كاحققنا حيث اطلنا ما نقلنا عن بعض الشارحين من كون النظرية
والبهية صفتين للعلم والمعلوم كليهما بالذات واما الشئ من حيث هو هو فاما يكون مترتبا على النظر بواسطة ترتب وجوده
اعنى الصورة العلية عليه فانه لا يخرج في غاية السخافة والذي استهواه انهم عرفوا النظرية بما يتوقف حصوله على النظر و
الحصول عبارة عن الوجود والظن والوجود الظن لثان نفس المعلوم فالمصنف بالنظرية نفس المعلوم وهذا التوهم في غاية
السطو لان الحصول المأخوذ في تعريف النظرية ليس بمعنى الوجود الظن بل بمعنى الوجود للعالم وهو شان ما هو منقذ للعالم
ونفس الشئ ليس صفة للعالم فلا يكون هو بديها ولا نظريا **قوله** انها هو علم المعلومات فلا ظاهرها على كل فيما سبق فان الصورة العلية
قد تكون موجودة في الذهن ولا يوجد الا ذعان ثم بعد احتمال النظر وتشم البرهان يحصل الا ذعان فالمقصود من النظر المرتب
على تشتم البرهان هو الا ذعان فانفس المذعن **قوله** وايضا المفيد لقوام الشئ وهذا الكلام مأخوذ من كلام صاحب الافق المبين
فانه زعم ان نفس تقرر الماهية الذي هو اثر الجعل لسيطانا يستند الى الجعل واما سائر العلل فانما يستند اليها نفس موجودة
المهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض وانت وكل من سيجي ان يخاطب به تعلمان ان هذا اللفظ بلا معنى لان الوجود
استراعى لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لمشاراة انشراة فاشترى سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون هو الوجود واذ لا يتحقق الوجود
في الواقع وانما يتحقق نفس المهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثر الجعل في الوجود واشترى سائر العلل اذ لا يعقل كون الوجود
عللة الا بمعنى كون مشاراة انشراة هو نفس المهية اثرها فاشترى عللة مطلقا جاعلة كانت او غير جاعلة هي نفس المهية
والوجود ليس بعامل من زائد عليها بل هو منتشر عن سبغ المهية التي هي اثر العللة والذات فلا تنزع عن الصواب ولا
تقص الى نقيض الغروب واما سائر العلل قال في المحاشية المار بالعلل ما هي خارجة عن حقيقة المعلول كالشرائط فلا يرد
النقص بالمادة والصورة انتهى لا ينبغي ان انقص لا يندفع عن كلام صاحب الافق المبين وهو الذي يهلك الشارح
في التقليد لقلادة عقائده فانه حكم بان الجعل لسيطانا يوجب الى الجعل الحق بل مجده وان سائر العلل مما يتوقف عليه
الجعل المؤلف اعنى عللة الوجود وقد اصر على ذلك فانقص بالمادة والصورة واراد عليه فانها علتان فانفس الماهية قطعاً

واثبت ان اثر العلة الساتية هي نفس الماهية التي هي نفسها مصداق للوجود كما سبق تحقيقه للوجود متفرع عن نفس الماهية ككل من العسل
 التي هي اجزاء للعلة الساتية علة اولاد بالذات نفس الماهية وثانيا وبالعرض للوجود وبالاجل وغيره في ذلك الحكم سوارا بالوجود
 فلا يصلح ان يكون اثرا بالذات لشي من العسل كيف ولا يتحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثرا لشي من العسل بالذات واما تحققه
 بنشأ الانتراع في الواقع فهو عين تقرر الماهية فالقول بكونه اثرا للعلة والقول بكون نفس الماهية اثرا للعلة فافهم ذلك التعلق الى
 مجازات صاحب الحق ليس **قوله** فاذن انما نصاب يتوقف عليه الوجود هذا من كلام صاحب الافق المبين وهو كما تراه لفظ ليس تحت
 معنى فان المعنى بآتي توقف عليه الوجود ان كان هو ما يتوقف عليه مفهوم الوجود كما حصل في الذهن فهو ليس من عسل لشي اصلا فان
 حصول مفهوم الوجود في الذهن لا يتعلق له بوجود لشي الذي في علة الكلام وان كان ما يتوقف عليه مصداق الوجود فهو ما يتوقف عليه
 نفس الماهية فتوقف نفس الماهية عليه لا بالذات توقف الوجود عليه ثانيا وبالعرض من حيث توقف نشأ انتراع **قوله** حصل الوجود
 ان اريد بمصداق الوجود يتحقق مصداقه فيكون الاثر المترتب على العسل بالذات هو نفس الماهية على خلاف ما توهم وان اريد بتحقق نفس الوجود
 فلا يتحقق نفس الوجود في الواقع **قوله** فالامور المعلومه حاصل الايراد ان نفس لشي الذي هو المعلوم اثر بالذات نفس بالاجل
 والامور المعلومه المترتبة بتحصيل المجهول ليست بجاعلة لثابتها بالذات لا يكون هو نفس لشي فلا يكون المترتب على النظر هو المعلوم بل لشي
 من حيث الحصول الذهني الذي هو العلم وانت تعلم ان هذا الايراد في غاية السقوط لان هذا التقرير مبني على امر فاسد وهو ان نفس الماهية
 ليست اثر الا للعلم على سائر العسل ان اثر العسل بالذات نفس الوجود وقد عرفت فساد هذا فيما رواه في لقم هذا التقرير لزم منه ان يكون المترتب
 على النظر بالذات نفس الوجود بصورة وهو ليس بعلم لشي من حيث الوجود والذهني الذي هو العلم فلا يتم التقرير وبالصواب ان اريد بقوله هو
 لشي من حيث الحصول الذهني عني العلم لشي الماخوذ مع الوجود فليس هو العلم لان لشي الماخوذ مع الوجود ما يتحقق في اعتبار العسل
 وان اريد لشي من حيث انضمام الوجود اليه فالوجود كما سبق ليس منضمما الى لشي وان اريد لشي المتقرر الذي هو مصداق الوجود في الذهن
 فهو اثر العسل الهية فلا يكون مترتب على النظر كما زعمه المورد من ان ليس الماهية الاثر بالاجل بالذات دون سائر العسل التي منها النظر و
 لعل كلامه جهاست احصله **قوله** لانه مدفع بان الظل تابع قال في الحاشية توضيح ان لشي اذا حصل في الذهن قام به اكتف باله
 الذي ينفصل شخصيا عقليا بوجود العقل فيرتب عليه آثارا وليس ههنا موجود آخر حقيقة غير ذلك الشخص الذي ان لشي من حيث هو هو معنى ما
 الصورة يحصل ارتباطه مع العقل بوجود صورته فيه كما لم يوجود شجرة في المرأة به يقال لانه موجود في العقل بمعنى انه نظر
 به بارتباط مخصوص فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل مجاز انعم قد يخطأ العقل ذلك
 لشي مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون لشي من حيث هو هو موجودا في هذا المعط حقيقة فهذا المعط بخصوصه
 يكون طرفا للخط والمتفرقة باعتبارين وهذا النحس من الوجود احق بان يسمى وجودا ظليا —

لا متفرع على النحو الاول الذي هو بعبارة الآثار وبذلك لا يترتب عليه تلك الآثار وتابع للاول فلا يصلح للمعلولية بالذات فان
الحاظر التحليلي بعد تحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال ان الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجوب لان العقل مجرد الاستيعاب من
العوارض الخارجية فيحصل بايهاتها المرسلة في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها وجوده وفي نفسه لا يترتب عليه الا آثار ثم تصير قائمة
بالذهن كمكتشفة بالعوارض الذهنية فيكون لها وجود وتترتب عليه الاكتشاف لهذا الوجود الاصلي كان الاول هو الظلي
فلما شيار في الذهن وجودان حقيقة احدهما في نفسه والاخر بغيره فتم كلام القائل واندفع الدفع انتهى وانت وكل من
سينتقن ان يحتاج لغيره ان كل ما ذكره طول ليس تحت طائل بل ما ذكره اولاً فلان الصورة الذهنية القائمة بالذهن
فروقيقة الشئ من حيث هو بمعنى مالا للصورة كما هو مذاهب القائلين بحصول الاشارة بانفسها في الذهن فوجدوا الصو
الذهنية في الذهن هو بعينه وجود الشئ من حيث هو هو كما ان وجود زيد مثلاً في الخارج هو بعينه وجود الطبيعة الانسانية
الشئ من حيث هو هو وفرد متحد بالذات في الواقع فوجدوها واحداً فالشئ من حيث هو هو موجود في الذهن حقيقة لا كما
ترسم من انه ليس بموجود فيه بل مرتبط به وذلك الارتباط ليس بوجود حقيقة وقياسه على ارتباط المرئي بالمرأة بوجود شجر فيها
فاسد لان المرئي ليس متحد مع شجرها حاصل في المرأة بالذات وانما بينهما علاقة المحاكاة فمستبعدة وجود المرئي الى المرأة باذنها
تجوزوا ما نسبوه وجود الشئ من حيث هو هو الى العقل بانه فيه حقيقة ضرورة حصول الاشارة بانفسها في الذهن ولا يمكن ان
يقال ان كلامه مبني على القول بحصول الاشباح اذ لا يستقيم على ذلك سياق كلامه وسابقة معنى قولنا ان الشئ اذ حصل في
الذهن وقام به الخ اذ على هذا التقدير لا حصول ولا قيام للشئ في الذهن بل لشيء وقوله نعم يجوز للعقل الخ لانه على هذا التقدير
لا وجود للشئ من حيث هو هو في ظرف المحاط اي حقيقة بل الموجود في ظرف المحاط اذ اذ ك شجر الشئ لانفسه هذا ولا يخفى ان
كلامه منها فانه حكم في صدر كلامه بان الشئ اذ حصل في الذهن وقام به اكتشف بالعوارض الذهنية فيصير شخصاً عقلياً
ثم نفى وجود الشئ من حيث هو هو في الذهن ولم يخطر له بالبال ان الحصول في الذهن والقيام به هو الوجود فيه ما لا شئ
بما هو ملحوظ من حيث هو هو فليس معلوماً للعلم بالشئ اذ تحقق العلم غير متوقف على لحاظ الشئ من حيث هو هو فلا كلام به هنا
في وجوده اذ الكلام في وجود المعلوم وبولفس الشئ المعبر عنه بالشئ من حيث هو هو فاذا علمنا معنى الانسان مثلاً فالمعلوم
نفس حضاه لا معناه بما هو ملحوظ من حيث هو هو فان العلم لا يتوقف على هذا الذي طوذا الوجود للظلي ليس مترتباً على النظر
فحقته بعد تحقق العلم والمعلوم فليس هذا الوجود المحاط هو الوجود الظلي المنسوب الى المعلوم التابع للاصلي ولا كلام في هذا
الوجود كما رعبه والصورة الملحوظة بهذا المحاط معلومة للعلم وادراك العلم المتعلق بالشئ لاسن هذه الحقيقة وبذلك العلم هي تلك
الصورة الملحوظة بما هي هي القائمة بالذهن على راي القائلين بان العلم هي الصورة المتحدة مع المعلوم فانهم قالوا العلم

مع وضوح الانحلال عن قوتها لما ذكره ثانيا بقوله ولكن ان يقال الى آخره قال فلان حصول ما يثبت الاشياء مجردة عن العوارض
 الخارجية في الذهن بوجوده في نفسه لا يترتب عليه آثار ثم قياها بالذهن واكتناها بالعوارض الذهنية غير معقول لانا قد تحقنا
 فيما سبق ان حصول شيء في الذهن عبارة عن المحل في القيام به فلا يعقل تناخرا قياها بالذهن عن حصولها فيه ولو كان
 التناخر في لحاظ العقل اذ لا يعقل التقدم والتأخر بين شيئين ونفسه فلا يتصور تناخرا القيام الذي هو عين الحصول على الحصول
 وقوله بوجوده في نفسه ان اراد به بوجوده مستقلا في محل فهو صريح البطلان اذ الوجود في الذهن هو الوجود في المحل ان اراد
 بالوجود المستقل في المحل على نحو وجود الاعراض في محالها فهو القيام لا غير ثم لا يخفى ان الحصول نحو من الوجود فالهبة في مرتبة
 الحصول السابقة على القيام بالذهن اما ان تكون شخصية او تكون مبهمه والثاني باطل اذ الوجود للبهيم من دون الشخص
 اصلا وعلى الاول اما ان تكون شخصية بتخص فاجبي وهو صريح البطلان اذ الهبة في مرتبة الحصول في الذهن مجردة عن
 الشخصيات الخارجية او تكون شخصية بتخص ذهني فتكون قائمة بالذهن تقعا في تلك المرتبة وبالجملة فما ذكر من ان الاشياء
 وجودية في الذهن احداهما ظلي والاخر اصلي في غاية السخافة على ان ذلك مما يقضي صريح العقل بطلانه فقد وضع ان كل
 ما ذكره لا ينبغي ان يلفت اليه الحق على ما يدل عليه كلام القوم ان صورة الشيء الحاصلة في الذهن القائمة به موجودة في
 الذهن شخص ذهني قائم به صفة منصفة اليه منشار لاكتشاف ذي الصورة وهي العلم به في موجودة في الذهن بالوجود الاصل
 المرتب عليه الاثار كالانكشاف ونحوه على نحو وجود الصفات الانضمامية للذهن فيه واذا نسب هذا الوجود الى الشيء ذي الصورة
 كان هذا الوجود باقيا على الوجود اظليا فالحرارة اذا حصلت في الذهن فالصورة الحاصلة منها في الذهن صفة قائمة
 بالذهن موجودة فيه بالوجود الاصل ومنشار لاكتشاف الحرارة عند الذهن وهذا الوجود اذا نسب الى نفس حقيقة الحرارة
 كان وجود اظليا اذ لا يترتب عليه الاثار الخارجية للحرارة فالمرتبة على النظر هو الوجود الاصل للصورة العلمية لا الوجود
 الظلي للمعلوم لان الوجود الظلي للمعلوم تابع للوجود الاصل للعلم عن الصورة العلمية لانه انما يكون وجود اظليا اذا نسب
 العقل ذلك الوجود الى نفس الشيء الذي هو المعلوم فعلة هي علة الوجود الاصل الذي هو ذاتي غير متوقف على تحليل
 العقل وتسمية اياه الى شيء ولا يصلح ان يكون هو معلولا بالذات وهذا هو مراد المجيب بقوله ان الظلي تابع وفرع
 للاصل وهو لا يصلح المعالوية بالذات فافهم قوله واما النظر الدقيق لا ينبغي على من له نظردقيق ان الانضمامية عبارة عن
 كون انكشاف الشيء عند المدرك غنيا عن اعمال النظر والاختصاصية عبارة عن كون انكشافه محتاجا اليه فيكون انضمام الشيء
 واختصاصه بمعنى كون العلم به غنيا عن النظر او مترتبا عليه محتاجا اليه النظرية عبارة عن الترتب على النظر والبدئية عن
 فيكون البدئية والنظرية من شئون العلم اولاد بالذات والمعلوم ثانيا وبالعرض والاختصاصية تختلفان

بالنسبة الى شخص شخص فشي واحد قد يكون مختلفا بالقياس الى شخص منجليا بالقياس الى آخر فان بعض الاشخاص يحتاج
 في الكشف شيء عنده الى النظر والبعض الآخر لا يتغنى في الكشف عنه ذلك ويختلف مراتب انجلاء الشيء واختلافه
 باختلاف الاشخاص والادوات فالانجلاء والاختفاء ليسا حالتين للشيء في نفسه الا لما اختلفا والذهن الصائب
 حاكم بان الشيء لا يكون منجليا الا على شخص فيها حالتان للشيء بالقياس الى الاشخاص المدركين لئيتا حالتين له في
 نفسه فالشيء اذا لم يكن مقيدا الى شخص فليس جليا ولا خفيا كما لا يخفى وان ازيد بالانجلاء والاختفاء غير عما هما المفهوم
 المتبادر فليدبر حتى ينظر فيه ومن الاعاجيب قوله في تفسير الاختفاء اي المجهولية فان المجهولية عدم المعلوماتية عما هي من
 شأنه فلي تفسيره ويلم ان لا يكون شيء من المعلومات نظريا وان يبلغ النظر عن النظرية بعد المعلوماتية بالنظر وان يعد
 كل هو مجهول بالفعل ولو لم يتج في علمه الى نظرو استدلال نظريا ويخبر التصورات والتصورات في البديهيات ضرورة
 ان كل ما هو متصور ومصدق به معلوم للمجهول ثم المجهولية التي يختلف باختلاف الاشخاص والادوات فهي ليست حالة
 للشيء في نفسه ان ازيد بالمجهولية معنى آخر فلي تصور ولا حتى ينظر فيه قوله اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول
 الذهني بل مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم بالشيء والا بالذات وفي حصوله الذهني بالعرض من حيث ان العلم لا يمكن
 بدون حصوله الذهني حتى لو لم يكن تحقق الواسطة في علمه كان علمه نظريا من دون تحقق الواسطة في حصوله الذهني ولو سلم ان مدار
 النظرية على تحقق الواسطة في حصوله الذهني فاللازم من ذلك ان يكون المقرب على النظرية حصوله في الذهن لانفسه ويكون
 في الازمان مختلفا باختلاف الازمان فقد تحقق الواسطة في حصوله في بعض الازمان في زمان ولا تحقق في حصوله
 في بعض آخر من الازمان او في ذلك الزمن في زمان آخر فبذلك البدئية والنظرية باختلاف الاشخاص والادوات وهو خلاف
 مذهبه فانه زعم ان البدئية والنظرية صفتان للشيء في نفسه انهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والادوات قوله وحصول
 القوة القدسية قد خرفت ان المجهولية تختلف باختلاف الاشخاص والادوات فالشيء عند صاحب القوة القدسية ليس
 بمجهول اسلافه وليس عند نظريه واما المجهولية بحسب مطلق حصوله للذهن فهي متحققة في بعض الاوليات ايضا اذ لم يعلمها
 مدرك من المدركين في حين من الاجيان فالقيل انها ليست مجهولة في نفسها قلت لا قيل معنى مجهولية الشيء في نفسه قيل
 ان الفرق قطعاً بين القضية القائمة لكل غظم من اجز وبين القضية القائمة للعالم حادث وما ذلك الا لان الاولى ليست
 بمجهولة في نفسها والثانية مجهولة في نفسها وان كانت معلومة لصاحب القوة القدسية قلت الفرق هو ان الاولى لا يحتاج
 العلم الى الاذعان بها الى اعمال النظر في الغالب الثانية يحتاج الاذعان بها اليه قالها فالترتب على النظر وعدمه من شأن
 العلم بالذات كما سبق تحقيقه قوله فالمقصود من النظر والا بالذات معلوماتية الحقائق التي تخال في الكاشية وبالجملة المقصود

تحصيل الاشارة بالكنه او بالوجه وحصولها في الذهن لا يدخل للعوارض الشخصية الذهنية او ليس المقصود تحصيل حقيقة العلم
كانت بحجة كاجمال المحدود او الهوية او مفصلة بذاتي التصور وكذا المقصود حصول الاذعان وتعلقه بالنسبة فلهذا حيث
يبي قائمة بالذهن ومختلفة بالعوارض الذهنية الشخصية ثم الحصول على الترتيب عليه لا ثارا وان كان متساويا للصورة العقلية
بالذات كمنسوب الى نفس المهيبة من حيث هي هي الاضلال ويجوز ان يخص به معينة وجود الطبيعة مع ان الوجود نظري بالمعنى
الذي حققناه اخيرا في الحاشية ليصل المعلولية والغرض من قوله ثم الحصول الاصل التنبية على دفع مازع الموروس ان الصالح
المعلولية هو الوجود الاصل للعلم الوجود نظري للمعلوم ووجه الدفع اولان الوجود الاصل وان كان للعلم بالذات فهو للمعلوم ايضا
بالذات فيصالح وجود المعلوم للمعلولية وثانيا ان الوجود اظلي الذي هو العلم بالذات فيصالح للمعلولية كما بينه في الحاشية لمعاقلة
على قوله لا بد دفع وقد سبق نقله فيما سبق وانت تعلم ان كلامه في هذا المقام في غاية الاستحالة والاضطراب اما كلامه في
الشرح فلانه صرح في ان المقصود من النظر والاداء بالذات معلومية التحقق والقعود والنفس الالهية ومعلوميتها عبارة عن تعلق
العلم بها فالمقصود من النظر والاداء بالذات هو العلم بالحقائق والقعود فيكون هو المترتب على النظر لان المترتب عليه هو المقصود
فقد انطقت مدبهتا بالحق فاما انه فهو عليه سيا في الكلام على قوله لا تحصيل حقائق علومها عن طريق الاشارة الى تعالى واما
كلامه في الحاشية فاما ان قوله المقصود تحصيل الاشارة بالكنه او بالوجه ان اراد به ان المقصود علم الاشارة بالكنه او
بالوجه فليس كمن المقصود المترتب على النظر هو العلم بالمعلوم كما زعمه ان اراد به ان المقصود بالذات هو ان يوجد في الذهن
كنه الاشارة ووجهها واما العلم بها بالكنه او بالوجه فلازم وجوده في الذهن وليس مقصود ذلك ثم كيف ولا يقصد بالذات العلم
بالشيء واما حصوله في الذهن فلازم المقصود بالذات وليس مقصود بالذات حتى لو امكن العلم بدون حصوله في الذهن كما هو عند
الناظرين لحصول الاشارة في الذهن وجه المقصود بالذات من النظر عن العلم بالشيء من دون حصوله في الذهن او لو امكن
حصوله في الذهن بدون العلم به لم يحصل المقصود بالذات اعني العلم به وقد حققنا فيما سبق انه قد تحقق حصول الشيء في الذهن
ولا يتحقق ما هو المقصود من النظر كما اذ صور الموضوع والمجمل والنسبة في الذهن وشك فيها ثم اعمل النظر وقام البرهان
على ثبوت المحمول للموضوع فحصل الاذعان فنحصل الشيء متحقق في صورة الشك المقصود المترتب على النظر عن الاذعان
غير متحقق فلا يمكن ان يقال ان المترتب على النظر هو الحصول الذهني بل هو الاذعان بالنسبة واما قوله ولا يدخل للعوارض
الشخصية الذهنية فان اداد به لا يدخل لتقل العوارض الذهنية فيما هو المقصود من النظر بالذات فصحيح اذ بما يحصل ما هو المقصود
من النظر من دون تقل تلك العوارض لكن في ذلك لا يجدي اذ لا يقول احدا بان المقصود بالذات من النظر لتقل تلك العوارض
وان اراد به ان لا يدخل لتلك العوارض فيما هو المقصود بالذات من النظر فهو في غاية السقوط اذ قد تبين ان المقصود بالذات هو

العلم بالاشياء ولا يتحقق العلم بالاشياء بدون تحقق تلك العوارض اذا العلم عندهم هي الصورة المستتفة بتلك العوارض فكلما
 حال لا دخل لها فيما هو المقصود بالذات ثم على انه لو سلم ان تلك العوارض لا تدخل لها فانما يكون ذلك حجة على من يقول ان العلم
 هو الصورة الذهنية المكتتفة بتلك العوارض لا على من حقق ان العلم حالة غير الصورة واما قوله ان ليس المقصود تفصيل حقيقة العلم
 فسياتي الكلام ان شاء الله تعالى عن قريب واما قوله ان المقصود حصول الاذعان فمضحج فان المقصود المترتب على النظر الاذعان لكن
 الاذعان هو العلم التصديقي فيكون المترتب على النظر هو العلم لا المعلوم كما هو كما ان المترتب على النظر في التصديقات
 هو الاذعان كذلك المترتب على النظر في التصورات هو تصور المعلوم اما بالوجه او بالكنه فالعلم هو النظري المترتب على النظر في
 ليس المقصود من النظر في التصورات هو حصول التصور والمقصود عنه في التصديقات هو حصول الاذعان فافترا قلت
 ان اريد حصول التصور حصوله الظلي اي الوجود الذهني للتصور فسلم انه ليس مقصودا بالنظر لكن حصول الاذعان بمعنى وجوده
 الذهني ليس مقصودا بالنظر في التصديقات فان المترتب على النظر البرهاني هو الاذعان بالنتيجة لا وجود معنى الاذعان في ذاته
 وان اريد حصول التصور وجوده الاصل في الناعت للعالم فلان العلم ليس مقصودا من النظر بل هو المقصود بالذات كما ان وجود
 الاذعان اصالة للعالم هو المقصود من النظر في التصديقات واما قوله ثم الحصول الاصل في فني غاية السخافة لان الوجود الاصل
 الذي هو العلم اذا نسب الى المعلوم كان ذلك لوجوده بالقياس الى المعلوم وجودا ظاهريا كحقيقنا فيما سبق فالعمل للنظر المترتب عليه
 هو الوجود الاصل للعلم بالوجود والظلي للمعلوم فترتب عليه بالعرض فان وجود الطبيعة انما يترتب على النظر بترتب وجود الفرد
 فان نسبة وجود الفرد الى الطبيعة انما هي في الملاحظة التي بحسبها تميز الفرد عن الطبيعة وبالعكس عند نقل قدم ذلك فيما
 سبق وهذا بناء على ان المترتب على النظر هو الوجود وان نفس الماهية اثر بالذات للفاعل الحق بل مجده والفاعل ان المترتب
 على النظر ليس هو وجود الفرد بل نفس حقيقة العلم وهي نفس تقريرها تشخص وتكون فردا من الحقيقة المطلقة ثم توهم ما ذكره
 كان المترتب على النظر وجود المعلوم وجود العلم عليها فلا يستقيم ما ذهب اليه من نفى كون النظرية صفة للعلم بالذات واما قوله
 ان الوجود الظلي فقد تكلمنا عليه فيما سبق قوله والعقود النفس الامرية كون المقصود من النظر والادلة بالذات معلومة الحقيقة
 والعقود النفس الامرية على الاطلاق غير ظاهريتين وربما يترتب على النظر معلومة العقود الكاذبة كما في نتائج بعض الاقضية
 الجدلانية وسائر الاقضية السفسطية الا ان يقال انه اراد بانظر النظر الصحيح والنجفي ان غير لازم للقيام اذا الكلام في مطلق نظر قوله
 لا تحصيل محتاج لعلومها ان اراد انه ليس المقصود بالذات من نظر تحصيل محتاج لعلومها اي كونها موجودة في الذهن وجودا ظلي
 فسلم لكن لا كلام في ذلك لاننا نقول بان المقصود بالذات من نظر العلم القائم بالنفس المتعلقة بالاشياء لا حصول معنى
 العلم في الذهن حتى يرد علينا ما ذكره وان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر حقيقة العلوم القائمة بالنفس المتعلقة

بالاشياء فذلك ممنوع بل الحق ان المترتب على النظر علم الشيء وهو قائم بالنفس قياما اصليا فالمقصود هي حقيقة العلم بالجملة
القائمة بالنفس كما عرفت **قوله** والماهر في معنى التوقف لما عرفت القوم النظري بما يتوقف على نظره ويطبقهم به ان
شيئا لا يحصل لصاحب القوة القدسية بالنظر فلا يكون شيئا متوقفا على النظر فلا يكون شيئا نظريا فاجاب عنه البعض بان
التوقف بهذا عبارة عن العلاقة الصحيحة للتوسط الفاعل ولا شك ان الشيء ترتب على النظر وان كان يمكن ان يحصل بدون النظر
فيصح ان يقال وهذا النظر فصل الشيء فيكون الشيء متوقفا على النظري مترتبه عليه فيكون نظريا بالقياس الى صاحب النظر
وحاصل ما بدون النظر لصاحب القوة القدسية فيكون به بيانا بالقياس اليه فالبداهة والنظرية يختلفان باختلاف الاشياء
والاوقات وحاصل الجواب منع كون التوقف بمعنى امتناع الثاني اى المتوقف بدون الاول اى الموقوف عليه لولا ان
التوقف بمعنى الترتب لا يخفى ان في الجواب غير مبني على جواز تعدد العلل المستقلة لكن المحجب اور وحدث تجويز تعدد العلل
المستقلة عند كون التوقف بمعنى الترتب مستلزما فيما بينهم متداولا في كتبهم ولا وجه لبيان الجواب على هذا التجويز لكن الشارح
قد جري على عادة في التي ببعض الازكيا من المتأخرين ولعله توهم ان على ما قال المحجب يكون النظر والحس كل جملة
علتين لشيء فانه يحصل لصاحب القوة القدسية بالحس ولذا قد القوة القدسية بالنظر وبما ين على جواز استناد شيء الى
طليق مستقلتين وهذا التوهم في غاية السقوط اما اول فلان النظر والحس ليس شيئا منها علة مستقلة لحصول الشيء بسببه
الموقوف عليه التام متى يكون تجويزا مستقلا لحصول الشيء اليها تجويز الاستناد شيء واحد الى طليقتين مستقلتين بمعنى الموقوف
عليه التام بل الموقوف عليه التام هو مجموع علل حصول الشيء وليس ذلك المجمع هو نظري بل النظر من اجزائه وتسماته واثامها
فلان الشيء حصولات متعددة متغايرة وحصولها لصاحب النظر غير حصولها لصاحب القوة القدسية فالشيء المعلوم للنظر والى
واحد بالعموم وتعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على حصول واحد بالعموم ليس على اصله فله سلم كون النظر
علية مستقلة بمعنى الموقوف عليه التام فيستلزم المعنى عليه ممنوع كيف والوعد بالعموم يكون على استقلاله بل تعدد
فظهر ان ما توهم الشارح في ذلك ليس كذلك معنى فضلا عن ان يكون له دوى **قوله** وهو محال توارد علل مستقلة
على حصول واحد شخصي محال لما ذكره لكنه محال على ما ذكره فبما في حصوله من حصولات متغايرة حصولا
وحصولا بالحس وتوارد على حصول واحد بالعموم والتحقق بهذا ليس محال والرسيل غير بمعنى هي مستحالة بل لو فرض
وجود احدهما وعدم الاخرى يتحقق احد حصولات العلل ولا يتحقق الاخر من حصولات من دون ذلك فجميع ما ذكره وجواب
التفتيش **قوله** يلزم الترجيح بلا مرجح قال في حاشيته لان الممكن ان يحتاج في وجوده او وجوده كذا كذا يحتاج
في عدمه الى عدلها فلو كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة ووجد العلل ولم يتقدم بعد شيئا فيزم ترجيح

بلامرج فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم تتحقق والا اجتماع النقيضان ولما كان العدم غير محتاج الى التاثير يلزم ترجيح
المزج قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقت فيه نظرا لان العدم كيفية عدم التاثير في الوجود فعلته عدم علته الوجود
لما فرض ان علته الوجود تتحقق احد العلتين لا بعينها كان علته العدم انتفاها معا ولو سلم ان يكون علته العدم عدم احدهما
لا بعينها فلو وجدوا واحدة منهما يتبين ان علته العدم كانت عدم هذه العلة فلم يتحقق علته العدم بناء على ان المفروض ان العلة
احدى العلتين لا بعينها بحيث لو وجدت واحدة منهما يوجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ في حاشيته بالحاشية ولا يخفى ان
النظر الثاني الذي هو بعد تسليم الصح من قبل القائلين بالتوارد على وجه البديهة من قبل من قال يعلل وجه التعاقب
او الاجتماع انتهى انت تعلم ان الدليل انما اقيم على البطلان تواردا لعل المستقلة على معلول واحد شخصي بان يكون تخصيصه
كل واحد منهما مغل في تحقق المعلول فانه لو جاز ذلك وتحقق احد العلتين وانعدمت الاخرى لم اما اجتماع النقيضين و
ذلك ان وجد المعلول والعدم معا والترجيح بلامرج وذلك ان وجد المعلول فقط او العدم فقط ولا يمكن ان يقال ان علته
الوجود احدى العلتين لا بعينها اذ على هذا يلزم خصوصية كل منهما يكون العلة هي القدر المشترك المفروض ان خصوصية كل منهما مغل في تحقق
المعلول لا يمكن ان يقال ان علته العدم انتفاها للعلتين معا كيفذا فرض ان علته الوجود كل من العلة تخصوصها كان علته العدم عدم كل من العلتين تخصوصها
لا انتفاها جميعا لان علته العدم عدم علته الوجود وعلته الوجود كل واحدة من العلتين تخصوصها فظهر سقوط ما ذكره من النظر
فان بناء على ان العلة احدى العلتين لا بعينها وهو خلاف المفروض اذ الكلام على تقدير ان يكون العلة كل واحد من
العلتين تخصوصها ويكون لخصوصية كل منهما مغل في وجود المعلول واما النظر الثاني الذي هو بعد تسليم فايضا ساقط لان
علته العدم هي عدم علته الوجود وعلته الوجود هي كل من العلتين تخصوصها فكما ان علته الوجود على هذا التقدير متعددة كذلك
علته العدم اذ عدم المتعدد متعدد فاذا تحقق احد العلتين تخصوصها وعدم الاخرى تخصوصها فقد تحقق علته الوجود وعلته العدم
معا فيلزم اما اجتماع النقيضين او الترجيح بلامرج وبنظر على وجهه حلة العدم وهي لا تقصور على تقدير تعدد علته الوجود فاذا
تعدت علته الوجود ووجدت احدى علتيه لم يتبين ان علته العدم عدم هذه العلة الموجودة حتى يقال انه لم يتحقق علته العدم
عند وجود احدى علتي الوجود بل كان عدم هذه العلة الموجودة عدم علته العدم كذلك عدم العلة الاخرى المعدومة علته العدم وهو
متحقق فتحققت علته العدم وبهذا يبرأ من تامل قوله فالحق ان الخصوصيات ملغاة فان قيل اذ كانت العلة حقيقة هي
القدر المشترك كانت العلة بهيمة والمعلول واحد تخصوصا فيلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يبي عنه الوجود ان لم يقلنا
الاجا على حقيقة واحد بالشخص هو المبدأ الاول صل ذكره والعلل المتعددة التي يمكن ان يكون تخصوصياتها ملغاة وكون العلة
حقيقة هي القدر المشترك بينهما ليست بجاعلة بالحقيقة بل هي من تتمات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بالشخص

الى جاعل واحد بالخص لا يتم عليه بواحد بالعموم يتخلف وعدته العامة بتوارر خصوصياته واستيفار الكلام في هذا الامر يستدعي
 خروجنا عن المقام **قوله** فخال فيه قال في الحاشية اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بالبرهان ان الامر صحيح لدخول الفاعل
 هو الترتب والترتبا لا احتياج امران مثلا زمان يستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عيلان المترتب
 اثر كل لظلم للترتب عليه الاثر لا يتخلف عن المبدء فالحلاقة لمصلحة لدخول الفاعل بالتحقيق بين المعلول والقدر المشترك بين
 العلتين في صورة التبادل والتعاقب انتهى ولعل التحقيق ان الوجود الشخصي بما هو كذلك لا يترتب الا على علته مستقلة واحدة
 بالشخص فترتب عليها ما هو احتياجه اليها وما وجود الطبيعة فهو وان كان متحد مع وجود الشخص لكنه غير موهون بخصوص الوجود
 الشخصي فلا يكون وجود الطبيعة محتاجا الى علة الوجود الشخصي بما هو كذلك نعم يكون مترتبا عليها اذ يحصل بها وان كان يحصل
 بغيرها فيحقق الترتب هناك دون الاحتياج فالشيء اذ حصل حصولا بدون النظر لشخص وكان له حصول آخر بالنظر لنفسه
 انه محتاج الى النظر ضرورة حصوله بدون صدق انه مترتب على النظر فالترتب بالذات كانه نعم من الاحتياج بالذات فافهم
قوله فالصواب في الجواب هذا ما ارتكبه بعض الاذكياء من المتأخرين وهو من افاحش الابطال اذ على هذا لا يحصل القطع ببدئية
 بديهي من البديهيات اذ لا يجزم في شيء بان شيئا من انما حصوله غير متوقف على النظر حتى يجزم ببدئته ويجوز ان يكون قاطع
 البرهان مصداقات الهندسة نظرية حاصلة بالنظر وليزم ان لا يكون الجزئيات بديهية لجواز ان يتوقف حصولها البعض
 الا اذا كان في بعض الاحيان على النظر وليزم ان لا يكون المشاهدات والحدسيات بديهيات لجواز توقف حصولها البعض
 الا اذا كان على النظر وما اعتد به هذا المتركب عن هذا من ان الحكم احاصل بالمشاهدة او الحدس غير الحكم المحاصل بالنظر والاول
 الذي هو بديهي لا يمكن حصوله بالنظر لا يجدي شيئا لانه انما يتم اذا كان البديهة والنظرية مختلفتين باختلاف انما الحصول و
 كان البديهة عبارة عن الحصول بالنظر والنظرية عبارة عن الحصول بالنظر ولم يكونا لنتين لنفس الشيء ولم يكن النظر
 ما توقف نحو من انما حصوله على النظر والبديهي ما لم يتوقف نحو من انما حصوله على النظر وهذا خلاف مذاهب هذا القائل
 واما اذا كان النظر ما توقف نحو من انما حصوله على النظر كانت الحدسيات والمشاهدات نظرية ولا يلزم من حصولها
 بالنظر هذا على رايه قطعاً ان يكون بعض انما حصولها متوقفا على النظر ويصدق عليها تعريف النظرى بالمعنى الذي
 اختاره ولا يصدق عليها تعريف البديهي بالمعنى المذكور اصلاً وبالجملة فنقول هذا الراء اظهر من ان نحني ونفاسده اكثر من
 ان نحصى **قوله** من غير تصرف في معنى التوقف انت تعلم ان هذا الجواب وان كان سالما عن التصرف في معنى التوقف ففيه
 منع لمعنى النظرى والبديهي **قوله** لا يقال لماذا علم الجيب ان معنى النظرى ما توقف مطلق حصوله على النظر ومعنى البديهي
 ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه بل عليه انه على هذا لا يتم استدلال القوم بلزوم الدور ولتس على البطلان نظرية الكل لجواز الادعاء

الى نظري لا يتوقف على نظري آخر بل يحصل بالحدس فاجاب عنه الشارح بوجهين الاول ان هذا ليس الزام علينا اذ
 الاستدلال المذكور لا يتم عنه فلا يجب علينا اتمام الاستدلال الثاني انه لو فرض اتمامه فبالقياس الى فاقد القوة
 القدسية بما هو فاقد فيكون كل نظري عنه متوقف المحصول على النظر فيلزم الدور والفساد وكلاهما يبين في غاية السخا
 بالاول فلان هذا الجيب اكان مجرد الاصطلاح من عند نفسه فلا كلام معه الا لما شاذ في الاصطلاح والكلام كان محتم
 فلا يجب من ان يجب من قبلهم ولا مبالغ لان هذا اصطلاحا من تلقاء نفسه اكان محتميا من قبلهم فعليه اتمام الاستدلال
 الذي ذكره وحفظ ما هم عليه اما الثاني فلان هذا الاستدلال لا يتم على راي المجيب بالقياس الى فاقد القوة القدسية
 بما هو فاقد ايضا فلا يجب ان يكون فاقد القوة القدسية فاقد الحدس فربما يحصل الحدس لمن ليس له قوة قدسية
 ايضا قال المصنف فيلزم تقدم الشيء على نفسه تقدم الشيء على نفسه باطل بديهته العقل والدور هو توقف الشيء على ما
 يتوقف على ذلك الشيء ليتلزم تقدم الشيء على نفسه فيكون باطلا والدور ليس يتبعه تقدم الشيء على نفسه حتى يكون ابطال
 الدور بطلان تقدم الشيء على نفسه معصودة على المطلوب كما ظنه الامام ثم استحالة تقدم الشيء على نفسه بديهية اولية
 لا تحتاج الى بيان فضلا عن بربان وما يستدل به على استحالة كما ذكره الشارح فيما ياتي منه من ان الدور يستلزم
 تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وكما يقال من ان الدور يستلزم ان يكون الشيء الواحد بما هو كذلك موقفا بالمتضا
 اعني العلية والمعلومية والتقدم والافرو اللامزم صريح البطلان وتجويزه مستند بما اشتهر من اجتماع العلية والمعلومية
 المتضاهيتين في الواحد بما هو كذلك في علم الشيء بنفسه اكان الزام على الداهيين الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم في علم الشيء
 نفسه انا واعتبار انهم والا فقد عرفت فيما سبق سقوطه وكما قيل من ان الدور يستلزم كون كل من الدارين متجاوا
 متجاوا اليه المحتاج المعلوم علة معينة محتاجا اليه معينا والمحتاج اليه المعين يستلزم المحتاج المعين فيلزم ان
 يستلزم كل منهما صاحبه بخصوصه ان يستلزم بخصوصه فليس باظهر من المدعى بالاول فلان كثيرا من الحكماء
 ذهبوا الى كون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية فلا يتحقق في سلسلة الغير المتناهية ما بالذات فجزوا تحقق
 ما بالعرض بدون ما بالذات واكان هذا التجويز باطلا لكنه يدل على ان بطلانه قد اتضح عليهم ولم يجوز الدور احد من البله
 ايضا فلا ينبغي ان يدل على استحالة الدور بما هو اخص استحالة منه وكذا الثاني لما عرفت من تجويز بعضهم اجتماع المتضاهيتين
 في واحد في علم الشيء بنفسه اكان تجويزهم باطلا وعدم تجويزه قد تحقق الدور واما الثالث فلان دعوى عدم استلزام
 المحتاج المعين المحتاج اليه المعين كلياً ممنوعة ودعواه جزئياً لا تفيد لجواز ان يستلزم المحتاج المعين المحتاج اليه المعين في صورة
 الدور فان استدلال على كلياته الدعوى ولم يناقش في الاستدلال ولم يقدل الدليل عن المنوع والنقض فمع ذلك كله يكون الدليل

المقام على الظان الدور حتى يكثير من المدعى ويبرأ بطلان الدور فيكون الاستدلال به عليه فحش قال المصنف بل مراتب غير متناهية
 تنبيه آخر على استحالة الدور تقريره ان في الواقع مقدمتان يبرهنان الاولى ان الشئ لا يغير نفسه الثانية ان الموقوف
 غير الموقوف عليه فلم يكن الدور مستحيلا وكان الشئ موقفا على نفسه في الواقع كان غير نفسه في الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم
 نفسه عليه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقفا ونفسه موقفا عليه فنفسه غير نفس نفسه
 بحكم المقدمة الثانية ثم نفس عین نفس نفسه بحكم الاولى نفس نفسه موقوفة وموقوف عليه فنفس نفسه موقوف ونفس نفسه
 نفس موقوف عليه فنفس نفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفس نفس نفسه عین نفس نفسه ولم يجرنا في هذا
 الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان ثقافي نفس الامر لكنه
 ممنوع على تقدير الدور اذ في ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور نعم لو ادعى احدنا على تقدير استحصاله ان يبرهن تقدم الشئ
 على نفسه بمراتب غير متناهية يعني ذلك على المقدمتين المذكورتين توجه عليهما ان صدقهما على التقدير شكوك اذ لا جرم
 بقاء الاحكام الواقعية في عالم التقدير وان صدق المقدمة الاولى مناف للتسلسل اى التماهى الى نهاية لانها
 يتصور على تقدير تغاير بين الشئ ونفسه وصدق المقدمة الثانية مناف للدوران لانه يستلزم اتحاد الموقوف والموقوف
 عليه فالدوران لا يتلزم التسلسل على ما قررنا فلا يتجشأ اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور لا يتحقق
 في الواقع ولم يكن مستحيلا صدق المقدمتان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقعي لا يصاحبه شيئا من الواقعيات فيلزم التسلسل
 كما قررنا فنعلم ان الدور مستحيل في الواقع ولا مجال لان يقال ان بقاء الاحكام المتحققة في الواقع في عالم التقدير شكوك
 فيبرلان ذلك يكون اعترافا بما ادعينا وهو استحالة الدور فافهم فان المقام دقيق قوله ليس المطلوب ههنا فان المطلقة
 بهنا الدلالة على استحالة الدور لا تسلسل نفسى استحالة منه فالصحيح الاستدلال باستحالة على استحالة الدور لما تقدم الشئ على
 نفسه بمراتب غير متناهية فهو ما بين استحالة من الدور فصحت بيان استحالة الدور **قوله** توضيح مبنى الدليل على مقدمات الاولى
 ان الكثرة الغير المتناهية محروضة لعدم الثانية ان كل عدد يمكن تضعيفه اثنان ان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل
 الرابعة ان زيادة الزائد بعد الضرام آحادا لمزيد عليه الخامسة ان تناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فلو وجدت كثرة
 غير متناهية عرفها العدد وكما لا بد من تضعيفها بحكم الثانية وراود عدد التضعيف على عددها بحكم الثالثة وكان زيادة على
 عددها بعد الضرام آحادا عددها بحكم الرابعة واستلزم تناهى عددها تناهيا بحكم الخامسة فيلزم تناهيا مع فرضها لا متناهية
 وقد تكلم المجادلون على بعض مقدماتها فنفهم من منع الاولى قائلان ان الكثرة ان كانت غير متناهية من ايجابين لا تكون معدومة
 لعدولان كل عددها بعد تعيين هو الواحد فالكثرة الغير المتناهية من ايجابين لا يمكن ان لا يبرهن عددها الا بتعيين السهر

هذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبين هـ واذا جاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة غير معرض للعدد فمن
 الجائز ان لا يعرض العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد ايضا دعوى الضرورة غير مسموعة والحق ان منع هذه
 المقدمة منع لامر ضروري اولى لان الكثرة عبارة عن الآحاد وتحقق الآحاد بدون الاعداد لا العقل اصلا فكما تحقق
 الكثرة بتحقيق العدد بالبداهة العقلية سوار كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب ومن جانبين كيف والكثرة عبارة
 عن الوحدات ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد وهذا ظاهر جدا وكون الواحد مبدء للعدد ليس بمعنى انه طرف
 من كمية حتى لا يمكن عرض العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه جزء من العدد فان العدد متالف من الآحاد وبمعنى
 انه اول الاعداد وعند من جعل الواحد عددا وبمعنى انه عاد للجمع ومع ذلك فقياس الغير المتناهى من جانب على الغير المتناهى من
 الجانبين فاسد لظهور الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس الله سره ولك ان تقول في ازاها توهمه فاعلم ان الكثرة
 الغير المتناهية مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناهية والكثرة المتناهية مشتملة لا محالة
 على الواحد فاشتمل على اشئ مشتمل على ذلك الشئ فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد فيكون الواحد مبدء لها
 بالضرورة فقط باقومه وبناره على ان الواحد ليس مبدء لها ونشأ الاشياء هو عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجزئين
 المبدء بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فلا يكون
 معرضة للعدد كما توهمه لكانا اذا قمنا الكثرة الغير المتناهية بتحقيق الطرف في كل من قسيمها وهو الواحد فيكون كل من قسيمها
 معرضا للعدد ويثبت المدعى بلا كلفة وباجلته فالمقدمة الاولى غير قابلة للمنع ومنهم من منع المقدم الثانية ومنعها اقرب
 من ان يعفى اليها ويجوز ان يكون تضعيف غير المتناهى بما لا خلاف بالاثبات امكانه من دليل وافي في اثباته من
 ان كل مرتبة من مراتب العدد انتراعية وكل ما يجمع انتراعه قابل للتضعيف بالضرورة والاسهل كونه لا تقنيا في غاية السقوط
 لان معنى كون كل مرتبة من مراتب العدد انتراعية هو انه لا يوجد بالذات شئ من مراتب لعدو الا في الذهن بعد تنزع العقل
 بمعنى كونه لا تقنيا ان انتراع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيجزان يكون المعدودات موجودة غير متناهية بالفعل وتكون
 في الواقع مثله لا ينزع العدد الغير المتناهى لكن يكون مراتب العدد التي ينزعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى نهاية لا
 يمكن بعد بانفاية ما لم يذكره امكان تضعيف مراتبه المتناهية التي ينزعها العقل بالفعل هو لا يحجب نفعها اذ لا خلف في
 الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم ما ذكره امكان تضعيف العدد الغير المتناهى الذي لا ينزع العقل بالفعل واما
 مثله انتراعه فهو المعدودات الغير المتناهية فليست انتراعية ولا لا تقية حتى يلزم ما ذكره امكان تضعيفها وقد سلك الشلح
 لدفع ما في هذه المقدمة مسلما فافسأ في انشار العدد تعالى ومنهم من منع للمقدمة الثالثة قائلان ان الامور الغير المتناهية غير

قابضة للزيادة والنقصان كونهما من عوارض الحكم من حيث التناهي نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللامتناهين من حيث
 عدم القطع أحادها وبأنه كون اكل عظم من الجز في المتناهي مسلمة وفي غير المتناهي ممنوعة والحق ان هذا ما كبره مع
 البهية العقلية اذ لا مجال للاختار زيادة عدد التضعيف على العدد الاصل لتجسيم إمكان التضعيف الغير المتناهي فان انكار
 زيادته انكار للتضعيف بالحقيقة كما لا يخفى **قوله** يجب ان يكون آحاداً واحداً بجملةتين لان آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة
 الاثنينيات آحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات بالبهية العقلية فلو وجدت جملة الاثنينيات غير تناسبية وغير
 جملة واحداً غير تناسبية ايضاً ويكون عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات بالبهية فيلزم ان يكون
 عدد آحاد جملة الاثنينيات متناسباً لكونه قابلاً للزيادة عليه قد فرض غير متناهيه في هذا يحصل كلام الشارح واغترض عليه
 فاقم الحكم اقدس سره بأنه ان اراد الاثنينيات الموجودة اي العارضة لاجزاء السلسلة مسلم انها غير تناسبية وضعف الحكم
 لكن ليست الزيادة بعد الضم آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلخال لان كل اثنين اثنين اثنين من هذه المجموعات
 زاد على كل واحد واحد وان تعقل جمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة تجميع الآحاد فيحصل سلسلة وتكتم بان آحاد السلسلة الاول ضعف آحاد
 الثانية وزيادة الزائد بعد الضم آحاد المزيد عليه بهذا الجمع وتكتم اختراعات العقل فلا يلزم منه التناهي في نفس الامر انتهى وانت تعلم ان باقاده
 بمغزل عما ارد الشارح اذ غرضه انه لو وجدت جملة اثنينيات غير تناسبية وجدت جملة وحدات غير تناسبية ايضاً ولا ريب في ان
 جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة معروفة لعدد معين قطعاً ولا في ان جملة الوحدات ايضاً جملة موجودة معروفة
 لعدد معين لان ان عدد جملة اوجدات ضعف عدد جملة الاثنينيات وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد الضم ولكن
 العدد الآخر فيلزم تناسبه وقد فرض غير متناهيه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاثنينيات على
 الوحدات في الخلخال لا بعد الضم آحاد المزيد عليه كما زعم ولعله قدس سره فمهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد
 احدي الجملةتين ضعف من آحاد الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي اجزاء
 الاثنينيات اضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنينين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد جملة الوحدات
 وليس مراد الشارح بذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهيته موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهيته
 وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل اثنين واحد من تلك الجملة
 فالاثنيان هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنينيات وذلك
 لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلاً لان زيادته عليه فيكون متناسباً وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله
 وزيادة الواحد بعد الضم آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات

المتضاعفة اجزاء لها فلسفة الاشنيات مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من المبدئ الى المتناهي لاننا نقول العدد
 الواحد وما يتكرره فاقا وكل واحد من الجنتين معروضة للوحدات فكما ان كل وحدة واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة
 الاشنيات الكثيرة والارسيباني ان عدد اعداد الوحدات ضعف حاد الاشنيات المتناهية ومن سلسلة تلك الوحدات و
 اغلبا الزيادة بعد انصرام احوال المزيد عليه اذ المبدئ لا يقبلها والاساط منتظمة متناهية الى آخر المقدمات انتهى هذا وقد بان
 بما ذكر من لبيان تقرير آخر للدليل هو انه لو وجدت كثرة غير تناسلية كانت معروضة لعدد معين ليست و كان عدد الاشنيات
 الموجودة في جملة الوحدات غير التناسلية نصف لك العدد العارض لتلك الكثرة الغير التناسلية وكون العدد فاعلا لغير المتصور اذ كان لك العدد
 تناسليا فيكون نصف السلسلة الغير التناسلية تناسليا وتناهي نصفه يتناهي نصفه باقي ضرورة تناهي النصفين فيكون مجموع النصفين تناسليا
 فان الزيادة على المتناهي بقدر متناه فافهم قوله فاذا استنفذ ذلك العدد قال في الحاشية يمكن ان يقال اذ نحننا
 اليها اصحا آخر والحكايات تناسلية صار العدد العارض للجوع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد
 لا يتصور الا بعد انصرام احوال المزيد عليه لان المبدئ لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عددا والاساط منتظمة على التوالي
 لان بين الواحد والثلاثة ليس الا الثاني وبعد الثالث ليس الا الرابع وبكذا فهي في الجانب المقابل للمبدئ ورجي على تقرير
 الاثناسي محال فنجب ان يكون تناسليا وتناهي العدد ينعدم تناسليا المعدود و هذا النقص التضعيف حتى يضم الاحاد لانها
 الاصل لو كانت تناسلية ما لا يتخلل عند التحل فيغيث ان يراون التضعيف الاجمالي هذا المعنى وهو كاف لاتمام الدليل
 بلا مؤنة التكلف والتعسف ويدل بالاجمال عدم تعيين احوال المزيد تناسلية كانت ولا واعتبر كونه غفيليا بنا على انه لا يجب
 وجود الاحاد المزيدة في الخارج محققا بل كيفية تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال بالجملة اتمام الدليل لا يتوقف
 على المرتبة الاجتماع بين تلك الامور في زمان او ان بل كيفية الاتساق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها
 مع مجرد حكم العقل بمحصل الزيادة فيها بانضمام قدرها اليها ولو كان تناسليا انتهى انت تعلم ان ما ذكره وان كان كافيا
 لاتمام الدليل بلا مؤنة التكلف والتعسف لكن حل كلامهم عليه لا يخلو عن تكلف من حل التضعيف على مطلق الزيادة
 والاجمال على عدم تعيين المزيد والتعلق على الفرضي قوله ومن ههنا يقترح علم ان البراهين المقامة على ابطال التسلسل
 منها ما لا ينهض الا على ابطال الاتناهي الكميات المتصلة كالبرهان السلمي وكبرهان المسامحة ومنها ما لا ينهض الا على
 ابطال الاتناهي الاعداد كبرهان التضعيف وبرهان الزوجية والفردية وبرهان التضاعف ومنها ما هو ناهض على
 ابطال الاتناهي الاعداد والاعداد كبرهان التطبيق وبرهان التضعيف غير ناهض على ابطال البعد الغير المتناهي لا ليس
 معروضا للعدد الغير المتناهي الا بعد فرض الاجزاء الغير المتناهيته فيه وفرض الاجزاء الغير المتناهيته فيه فرضا اجماليا عقليا لا

فعلية تلك الاثر على تقدير تحقق البعد الغير المتناهي ولما لم يكن تلك الاثر بالفاعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة
 للعدد ولما لم تكن معروضة للعدد لم يكن تضعيف عدده اذ لا عدد له اما التضعيف كهيئة الغير المتناهي في الامتداد الواحدة
 بالعدد فامكانه ممنوع لا بد لاثباته من دليل فلاح ان وجود الامور الغير المتناهي بالغير لا بنفسها بل منشاها انتزاع غير باطل
 بربان التضعيف كما زعمه الشايع لان وجود الغير المتناهي بالعدد وبمنشأ الانتزاع ليس وجود الغير المتناهي بالعدد حقيقة
 كيف ولو بطل وجود الغير المتناهي بالعدد وبمنشأ الانتزاع بهذا البرهان لبطل المتناهي اذ ارجح جسم المتناهي المقدار التي هي
 اجزائه لاتناهيته بالقوة فانها بالغير متناهية بالعدد وموجوب منشأ الانتزاع فلان المتناهي الكمية بحسب المقدارنا بطل بربان
 اخر كبريان السامية وربان تطبيق قاطع سقوط ما ذكره الشايع قوله ولا يختص بالجماعات علم ان بربان التضعيف انما
 يجري فيما خرج من القوة الى الفعل على هفة اللاتناهي وكان محروضا للعدد فلان المتناهي اعلل بالجماعة والشرائط المصحة
 والحوادث اللاتناهيية من طرف الازل باطل بهذا البرهان سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لان كل ما خرج من القوة الى
 الفعل محروص للعدد فكان خرج من القوة الى الفعل غير متناه من جانب الماصي كان محروضا للعدد الغير المتناهي فليتهض البرهان على البطلان
 ولا يطلع لاتناهي الحوادث في جانب تقبل لان معنى لاتناهيها في جانب تقبل هو انها غير واقعة عند فعل ما يخرج من القوة الى الفعل
 يكون متناهيها لكن لا يتناه معين محروص للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهيها ولا محروصا للعدد
 فلا يظهر الخلف هناك اذا وجد بالفعل محروص للعدد والاستحالة في قبول التضعيف كونه متناهيها وما لم يوجد بالفعل ليس
 محروصا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بخلاف لاتناهي الحوادث في جانب الماصي فانها لو كانت غير متناهية
 كانت معروضة للعدد لكونها خارجة من القوة الى الفعل فيقوم البرهان على البطلان لاتناهيها بما يحكمه النظر الجليل وانظر
 الدقيق فيكم بان اللاتناهي في جانب الماصي واللاتناهي في جانب مستقبل سيات فانه اما ان يقال ان الماصي
 والاستقبال عبارة عن العدم حقيقة حتى يكون الماصي معدوما حقيقة معدوما لوجوده المستقبل معدوما حقيقة معدوما
 قبل الوجود او يقال ان الماصي والمستقبل موجودان في دعار الدهر وفاق الواقع ويكون الماصي وكذا الاستقبال
 عبارة عن النسيبوة الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث مستقبلية كلها موجودات في الواقع فتكون معروضة للعدد
 في الواقع فلو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد الغير المتناهي فاذا ضعف كان عدد التضعيف زائدا عليه فيكون متناهيها
 هف فعلى هذا التقدير كما يتهض البرهان على البطلان لاتناهي الحوادث في جانب الماصي يتهض على البطلان لاتناهيها في
 جانب الاستقبال فقد لاح ان ما تجشمه صاحب الافق المبين من اتهام بربان البطلان لتسلسل على البطلان
 لاتناهي الحوادث في جانب الماصي لوجود ما في دعار الدهر وعدم اتهامها على البطلان لاتناهيها في جانب الاستقبال

من خلافته الوهمية كيف الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية سواسية في وجودها في وعار الدهر والاضمار والانعدام
 في افق الزمان بلا فرق بينهما كما لا يخفى ووضح ان البرهان ناجح على ابطال راي الحكماء القائلين بقدم الزمان لاقتناهي
 امتداده في جانب الماضي وكون الزمان مع ما فيه موجودا في وعار الدهر وكونه ابد لا متناهيما في جانب المستقبل ولا
 ينتهي على ابطال راي الحكماء القائلين بابتداء العالم ولا تباينه في جانب المستقبل لانهم لا يقولون بكونه جزءا
 في وعار الدهر بل مستقبل عندهم محض فليس موجودا حتى يكون معرضا للحد وفيساق البرهان وكل ما يخرج
 من القوة الى الفعل فهو متناه ثم انه ينقضى وينعدم ثم يخرج من القوة الى الفعل قد آخرتناه وبكذا اخافاه خاتم الحكماء
 قدس سره من ان الفلاسفة جوزوا تسلسل المتعاقبات من جانب الماضي وانكروا جريان البراهين فيها لعدم جريان هذا
 البرهان فلان سلسلة المتعاقبات تمامها غير موجودة انما الموجود قدر متناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد الانهال
 قدر موجود قبله فاسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والمعدوم فلا قبل للتضعيف في نفس الامر لعدمها
 وبل هذا الاكتشاف المجمع من اوقتي والعقار واذا التقرر بما نقول ان من شرط جريان هذا البرهان الاجتماع لا نفع بهنا
 اى في ابطال التمس في مبادئ النظر فان مبادئ النظر من معدات المطالب لا يجب اجتماعها اصلا واذا لم تجتمع لا يجري فيها
 هذا البرهان انتهى لا يدري محصله فان الفلاسفة لما ذهبوا الى وجود المتعاقبات بحسب لوجود الزمان في وعار الدهر بلا تعاقب
 فلا مجال لانكار انتهائهم البراهين على ابطال التسلسل فيها لا اجتماعها في وعار الدهر وترتيبها بالطبع او بالعلية اما جريان هذا البرهان
 فيها فظاهر اذ المتعاقبات لما كانت موجودة تمامها في وعار الدهر كانت معرضة للحد فيكون عددا قابلا للتضعيف فلا يكون
 الا متناهيما وتناهي العدد يتلوم تناهي المعدود فنقول فاسلسلة الى آخره ان اردوا ان سلسلة المتعاقبات الغير المتناهية
 مركبة من الموجود والمعدوم له صرف فهو غير شتم على راي الفلاسفة اذ جميع المتعاقبات موجودة عندهم في وعار الدهر وان اردوا
 انها مركبة من الموجود والمعدوم الزمانى فلان انه لا قبل للتضعيف في نفس الامر بالمعنى الذي نحن بصده ضرورة انها معرضة
 لعدد وكل عدد قابل للتضعيف فيكون عددا متناهيما وتناهي العدد يتلوم تناهي المعدود ثم ظاهر كلامه يدل على انه لا بد من
 جريان هذا البرهان من قبول المتعاقبات نفسها للتضعيف وليس الامر كذلك لاحاجة بنا الى تصحيح ذلك بل كيفنا انقول
 انها معرضة للمعدود عدد قابل للتضعيف فهو متناه وتناهي العدد يتلوم تناهي المعدود وقد صحنا قبول كل التضعيف
 فيما سبق فقد ظهر ان هذا البرهان نافع فيما نحن فيه اى ابطال التسلسل في مبادئ النظر وان جاز ان لا يتحقق فافهم قوله انما
 لا يجري فيها هو معرض العدد هذا البرهان وما يجزئ عدده كبريان الزوجية والفردية انما يجري في العدد او في ما هو معرض للمعدود
 فهذا البرهان يقتضى بكون العدد متناهيما لاجل كونه قابلا للتضعيف وعدم امكان التضعيف من دون تناهي الزمان على ما حكى

المحدودات فانما يدل عليه باستلزام تناسبي العدد تناسبي المعدود وكذا ابرهان الزوجية والفردية فان حاصلاته لو وجدت لمور
غير تناسبية بالفعل كانت معروضة للمحدود قطعاً والعدد اما زوج فينقسم متساويين النصف الاول تناء لكونه محصوراً بين المبد
ومبد النصف الثاني وكذا النصف الثاني لتساوي النصفين اذ مجموع المتناهيين تناء فاكل تناءه ولا مفرد فباختصاص واحد
يصير زوجاً فيقول الى الاول ونساق الكلام الى آخره فبذلك البرهان اليه يعطى تناسبي العدد ولا تناسبي المحدود بواسطة
فان الزوجية والفردية من الاعراض الالوية للعدد وانما يوصف بهما المحدود بواسطة فقد وضع ان هذا البرهان لبطلان
لاتناسبي العدد بواسطة لبطلان لاتناسبي المحدود وكل ما هو معرض للحدوفاته تناءه بهذا البرهان سواء كان من الماديات
او من المجردات ومختلط من القيلتين القول بان معرض العدد انما هو الطبيعة المادية سخيف باطل كما ستقف ان شاء الله
تعالى بهذا العلم انه قد سهر برهان الزوجية والفردية من البراهين الموثوقة بهما وقد ليك في تارة بانه يجوز ان يوجد أكثر غير
تناسبية ولا يكون معروضة للعدد وقد نبهناك على فساد هذا الوهم فيما سبق فتذكر وتارة بان الزوجية والفردية من خواص العدد
المتناهي واجب عنه بانها لفيضان فكيف يرتفعان واعتبر من عليه قائم الحكم اقدس سره بان الزوجية الانقسام متساويين
والفردية الانقسام الى زائد وناقص بواحد وعدم الانقسام متساويين ثمان شانه الانقسام بهما بعد الزيادة والنقصان غير
المتناهي لا ينقسم الا بقسمين احدهما قناه والاخر غير قناه زائد على على القسم المتناهي بمراتب غير تناسبية فغير المتناهي لا يتصف
بشي من الزوجية والفردية وتوكلنا وسلمنا ان الفردية عدم الانقسام متساويين فنقول هذا المفهوم اعم مما احده تسمية ناقص
بواحد ومما احده تسمية ناقص بازدي من احد والذي يصير مقسماً متساويين بزيادة واحد ونقصانه هو القسم الاول لا الثاني وغير
المتناهي فرو بهذا المعنى كيف وغير المتناهي انما ينقسم الى قناه والى غير قناه ولا يصير المتناهي بزيادة واحد غير قناه ولا غير المتناهي
ينقصان واحد قناه فلا يصير بزيادة واحد ونقصانه زوجاً وانما هذا الحكم فيما تناءه زائد وناقص بواحد هذا الكلام الشريف وهذا
الكلام في غاية الدقة والمتانة فالقول ان غير المتناهي اذ انقص منه واحد يصير متناهي قطعاً لانه اذ انقص منه واحد تحقق مرتبة
من مراتب العدد غير المرتبة التي كانت قبل نقصانه فتلك المرتبة التي حصلت بعد انقص الواحد يكون اقل من المرتبة
المستتمة على تلك المرتبة وذلك الواحد فتكون تناسبية لكونها قابلة لان يزداد عليه عدم امكان الزيادة على شيء بدون تناسبيه
واذا كانت تلك المرتبة تناسبية كانت المرتبة التي تشتمل عليها وعلى ذلك الواحد اليفه متناهيته لانها زائد على المتناهي بواحد الزائد
على المتناهي بقدر قناه فلا يصح قوله ولا غير المتناهي بنقصان واحد متناهي قلت هذا دليل على حياله لا لبطال الاتفاقي
العدد بالفعل لا يتعلق له ببرهان الزوجية والفردية وكلامه قدس سره على ذلك البرهان كما لا يخفى قوله او معروضها
بالحقيقة هي الطبيعة المشتركة علم انهم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن لكم المنفصل عن العرض الواحد لا يقوم كما نشر

من موضوع واحد فادريهم ان العدد عرض قائم باكثر من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود هو ان العرض الواحد لا يقو
 بالكثير ان يكون كل واحد من احدى موضوعات العدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة واما قيام
 عرض احدى مجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك مستلزما للعدد وانما يقو بالمجموع لا بكل واحد وادعى
 بعض المتأخرين ان هذا الجواب غير تام اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكرنا لم يقيم لمحصل
 المحصل فذلك مسلما آخر للتقصي عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانكروا عن العدد
 للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك معروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الواحدات والطبيعة
 المشتركة بينهما هي الطبيعة المادية ولا يذهب على ذي مسكة ان كل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعاب فضلا عن ان يقول
 عليها باعتراضه على جواب لقوم يلزم قيام لمحصل غير المحصل فلان الدليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض
 كالنفس الخافرة وغير القائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق والمجموع لا ريب في كونه حقيقة غير محصلة ولا سبغ بنا
 للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بها
 ليس بحقيقة محصلة واما جوابه الذي تجتزمه فلو وجوه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فالحكمة اعني منشار انتراعه مجموع
 محال الآحاد ومناشئ انتراعها فلا سبيل الى التحار كون محل العدد هو مجموع فاذا وجد زيد وعمر وخالد مثلا انترع العقل
 من كل منها واحد فانه تحقق ثلثة اشياء منتزعة من ثلثة رجال فمعرض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان
 العدد عرض والعرض يتخصص بمحل فلو كان محله موضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لم يتخصص العرض بدون تخصص
 المحل اللازم فبطل اتفاقا الثالث ان معرض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال
 الاجناس العالية عشرة فلا محال هناك للقول بان معرض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فكل ما ذكره هذا القائل سخيف
 باطل لا يحسن طائل قوله انما هي طبيعة مادية بذاتها على اشتهار بين الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما يتكثر افرادها وتخصصاتها او كانت ذاتية
 وان اختلاف الشخصات افرادها يستند الى اختلاف استعدادات ذاتها كما سياتي انشاء الله تعالى واستعرف انشاء سبحانه ما هو الحق في ذلك قوله
 وان انت خبير بما فيه قال في الحاشية اذا الفرق بين الكثرة بحسب المصدق والكثرة بحسب الازايرين اذ معرض هذه بحسب
 الحقيقة هي مجموع الآحاد المحصنة فلا يلزم ان يكون ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية وما حققه المحققون انما هي
 في الكثرة بحسب الافراد والمصدق فيقال العقول عشرة وكثير يعني ان مجموع آحادها كذلك لان ههنا طبيعة واحدة
 مشتركة بينهما هي العقل هذا الذي قلنا ان لكل واحد منها هبة نوعية بسيطة مختصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية معاني
 الحكم حقيقة فمجموع الآحاد المحصنة يكون معرضا للعدد بالضرورة وهو يستدعي طبيعة مشتركة بينها فبطل ففقيه نظريه فبق
 انتم

ولعل حاصل النظر المنصوص عليه بقوله وفيه نظر ان الكلية والمجموعة وابقا بلها اثنى الجزئية من عوارض الكم بالذات فيما عدا
العدد بالذات فمجموع الآحاد الخمسة التي هي اجزاء كثيرة لذلك المجموع انما يصير كلاً ومجموعاً بعروض العدداياه وعروض العدد
ايه انما يمكن ان كان بين اجزاء ذلك المجموع طبيعة مشتركة لما عرفت سابقاً من ان موضوع العددي الطبيعية المشتركة والالان
تسام عرض واحد بالكلية لاذ قد وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الآحاد الذي فرض معروضاً للعدد طبيعة مشتركة فلا يجدي الفرق
بين كثرة الافراد وكثرة الاجزاء شيئاً او كما ان كثرة الافراد تنمى طبيعة مشتركة بينها كذلك كثرة الاجزاء تستمع طبيعة مشتركة
بينها بل الفرق ولعل النظر المشار اليه بقوله قابل فغاية نظريته بعد هوانه يصح ان يقال العقول عشرة مع انها لا تشترك في
طبيعة مادية فعلم ان الاقسام بالكثرة غير مختص العروض بالطبيعة المادية كما زعم بعض المتأخرين الذي نقل الشارح كلامه
وانت تعلم ان الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شان المركبات والمجموعات والثاني الكثرة بحسب المصادق
والافراد وهي من شان الكميات والنحو الثاني اعني الكثرة بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكل بحسب افراذه التي ذلك
الكل ليس عضواً له كما يقال الا ان كثرة بحسب الافراد بمعنى ان افراذه التي يفرع لها كثيرة والثاني كثرة الكل بحسب
افراذه التي ذلك الكل عني لها كما يقال الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق به عليه من الافراد الانسانية كثيرة
فاكثره بحسب الاجزاء وان استلزم ان يكون معروضها معروضاً للعدد لكن لا يستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا
لا يستلزم عروض العددي ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلاً زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان
فذلكم الاثنان كثير بحسب الاجزاء معروض للعدد كما لا يخفى وليس بين زيدين السواد طبيعة مشتركة ولا سواد لا كما عرفت
العدد لها كيف وكل منهما واحد قطعاً والوجدان هما الاثنان فقد عرض لهما العدد وشارك مفهوماً عرضي بينهما مع عدم اشتراكهما
في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية نفعاً اذ لا يلزم من اشتراك اثنين في اشياء
والوجود وغيرهما من المفاهيم العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي الكائنات من النحو
الثاني فلا يجب عندها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلاً فضلاً عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما
زعم فان اشئ والموجود والمعلوم مثلاً كثير بحسب الافراد وهي جواهر واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي
اصلاً والكائنات من النحو الاول وجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجواهر مثلاً
ذاتي لما تحتها وكثير بحسب الافراد وافراذه مجردات كالعقول وماديات كالاجسام والمجرات والماديات لا تشترك في طبيعة
مادية وكذا المجرات في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا كيف جنس عال لما تحتها وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات انما
بالمجرات لا تشترك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان يتعلق بالموضوع في الاعراض بنوب من يتعلق

بالمادة فقد وضع بهذا التفصيل ان مازع بعض المتأخرين من كون معرض العدد والكثرة هي الطبيعة المادية لا يصح مطلقا سواء
 اريد بالكثرة المشتركة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وانما يشعر به كلام الشارح في احاشية من
 ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يتعلم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد لا يتعلم
 ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد هما
 فارق بينهما في ذلك الحكم وما ذكر من النظر في غاية السقوط اما لا فلما عرفت من ان عروض العدد وعروض الكثرة لا يتعلم
 طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشترك عرضي لا يجدي لان معرض العدد هو الذي يكون منشأ الانتزاع
 ونشأ انتزاعه هي الاحاد والعرضي المشترك بينهما اذ لا يتحقق لذلك العرضي الا بالعرض بتحقق تلك الاحاد المعروفة لك
 العرضي على ان الكلام في ان عروض العدد يستدعي اشترك طبيعة مادية واشترك عرضي بين اثنين لا يستلزم اشترك
 طبيعة مادية بينهما واما ثانيا فلان كون الكلية والجبرية اولاد بالذات من عوارض الحكم وان شئتم ان جميع هذه الفلاسفة لكن غلط
 فاحش لان الحكم المنفصل هو العدد امر تنزعي لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لمنشأ انتزاعه لتألفه من الوحدات التي
 هي انتزاعية فمصدق التعدد والكلية والجبرية اولاد بالذات من منشأ انتزاع العدد لا العدد نفسه واما ثالثا فلان المقدمة الثالثة
 الكلية والجبرية من عوارض الحكم حقيقة مستدركة لا مدخل لها حتى لو اسقطت ثم الكلام اذ حاصل ان الاجزاء تكونها كثيرة معروفة
 للعد بالضرورة وعروض العدد يستدعي اشترك الطبيعة بينهما بتأثير على مادم قوله ويمكن الاستدلال ببرهان التضافات
 هذا البرهان اذ على تقدير الاتجابي لعل في جانب الانزال والانتهاج المعلومات في طرف المستقبل يلزم زيادة عدد المتضافات
 على عدد المتضافات الاخر واللازم باطل بالملازمة فلانه لو فرض ان المعلول الفلاني مثلا له علتة مستندة الى علتة سابقة وهي
 الى اخرى سابقة وبكذا الى النهاية يتحقق في ذلك المعلول معلولية البتة وليس فيه علتة لانا فرضنا المعلول الاخر واما فوق
 فمضى كل من آحاد تلك السلسلة الانتهاجية عليه بالقياس الى ما تحتها ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة
 ويكون عدد المعلومات اكثر من عدد العمليات بواحد وكذا لو فرض ان العلة الفلانية علتة اولى سابقة على معلول وهو علة
 لمعلول آخر وهو ثالث وبكذا الى النهاية بالفعل لزم بالضرورة ان يكون عدد العمليات اكثر من عدد المعلومات بواحد اذ في
 العلة الاولى عليه وليس فيها معلولية وفيما دونها الى النهاية يتحقق في كل من آحاد السلسلة عليه ومعلولية معا وبالاطلاق
 اللازم اعني زيادة عدد احد المتضافتين وتمامها العلية والمعلولية على عدد المتضافات الاخر فلان التضافات نسبة لا يتحقق
 الا بين اثنين من الضروري ان يكون بازرا كل واحد من آحاد المتضافتين احد من آحاد المتضافات الاخر فيجب تساوي عدد
 المتضافتين بالضرورة ولعلكم قد قفطت مما ذكرنا بان هذا البرهان كما يبطل الانتهاج في الحوادث في جانب الانزال يبطل

لاتناهيها في جانب استقبال بطل بذهاب الفلاسفة القائلين بآلية العالم وانبتلان جميع المحادث من الازل الى الابد
 موجودة في وعاء الدير عندهم مع تحقق العلية والمعلولية فيما بينهما فاذا عين واحد من آحاد السلسلة اللاتناهيية وقيس الى علمه
 السابقة كان معلولا صرفا واما قبله علمه ومعلولا معا واذا قيس الى معلولاته اللاتناهيية كان علمه صرفا واما تحت علمه ومعلولا
 معا فيلزم زيادة عدد احد المتضامين على عدد المتضاييف الاخر على التقديرين وكذا سيطر بذهب القائلين بمحدث العلم
 مع القيل بآتناهي في جانب الابد ووجود المحادث في وعاء الدير بذهب صاحب الافق المبين ولا فرق بين لا
 تنايي المحادث في جانب الازل وبين لاتناهيها في جانب الابد في جريان هذا البرهان والقول بان اللاتناهي في
 جانب الاستقبال انما هو مجنى اهد لا يقف على حد الاستعداد بخلاف اللاتناهي في جانب المعنى اذا المحادث الماضية قد خرجت من
 القوة الى الفعل فلا يصح تصور لاتناهيها بهذا المعنى في غاية السقوط اذ اللاتناهي في الفعل انما يتصور بحسب الاستعداد الزماني لا
 بحسب الوجود الديرى والكلام في وجود الديرى نعم لا يطل بهذا البرهان بذهب القائلين بآلية العالم لان
 المحادث المستقبلة غير متناهيية باللاتناهي الاقضى عندهم وحيث وجودها في الديرى كما يراه الفلاسفة من افاحش الابطال
 عندهم **قوله** وفيه نظر تروم الناظرون في برهان المتضاييف ان يحصل البرهان انه على تقدير لاتناهي العلل واللاتناهي
 المعلومات يلزم تحقق معلول آخر يتحقق فيه المعلولية دون العلية او يتحقق علمه او يتحقق فيها العلية دون المعلولية فيلزم
 تحقق المعلولية بدون العلية او العلية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضامين بدون الآخر ثم اعترضوا على البرهان
 بان العلية المضاييف للمعلولية المتحققة في المعلول الاخير هي العلية المتحققة في علمه السابقة عليه هي متحققة وكذا المعلول
 المتضاييف للعلية المتحققة في العلة الاولى هي المعلولية المتحققة في معلولها المتاخر عنها فلا يلزم تحقق احد المتضامين بدون
 الآخر لو كان مضاييف للمعلولية المتحققة في الشئ العلية المتحققة في ذلك الشئ ومضاييف العلية المتحققة في الشئ للمعلولية
 المتحققة في ذلك الشئ لزم من تحقق المعلول الاخير مع لاتناهي العلل او تحقق العلة الاولى مع لاتناهي المعلومات وجود
 احد المتضامين بدون الآخر وبهذا السبب انما تنوجه على ما فهموا من البرهان ولا اساس لها بما قرأناه كما لا يخفى فلفظ فادق
 قال في الحاشية ان قيل ان لزوم الزيادة بين لان العلم حالا ان المعلول الاخير معلول محض ما فاقه الى ما لا يتناهي علمه
 ومعلول ما قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار عليته ما فوق المعلول الاخير مع معلولية التي غير مضاييفه لها بل هي اجنبية
 بالقياس الى هذه العلية وكذلك في كل فوقي واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضاييفها فلا يلزم الزيادة فلو زعموا مع
 اعتبار الاجنبى لثاني ما يتصفه المتضاييف من الكثرة وجدادها في الواقع لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد من
 المتضامين نقول ان عددها متساويان فيما فوق المعلول الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضامين بمضاييفه الآخر

فبقى في المعلول الآخر معلولية لا يكافي لها عدد فيلزم ان يحقق شئ من المتضامين في السلسلة المفروضة بدون مضاعفة
فلا يتكافيان في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال اذ ليس الكلام في تطبيق احد المتضامين مع متضايها الاخر
بل في تطبيق عدد واحد جامع عددا آخر مع عزل النظر عن كونه متضايها او لا لانقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق
احد المتضامين مع الآخر لا مع الاضغبي فلو قطع النظر عن كونه متضايها فلا سلم الاستحالة في التزايد والتناقص اذ التساوي
والكفا في العدو من لوازم المتضامين من حيث هما متضايهان فيجزان ان يكون عدد العلويات ازيد وعدد المعلوليات نقص
فيما فوق والاخر وجود واحد من كل واحد من الآخر لا يقتضي التساوي لان عدم تناهما يقتضي ان لا يلقا التطابق
على حد سواء كان احدهما زائدا او الاخرى ان اشهور اكثر من اثنين مع ان اثنين لا تقف في التطبيق مع الشهور على حد
غاية الامر ان مرتبة الزائد لا تعين ففكر تفكرا صحيحا انتهى وانت تعلم ان حل ما ذكره سفسطة لان لنا مقدمات صادقة في الواقع
قطعا الاولى ان العلوية والمعلولية متضايقتان الثانية انه لا يمكن تحقق احد المتضامين تعقله بدون تحقق الآخر وتعقله الثانية
ان متضايها واحدا لا يمكن ان يكافي في ويازي اكثر من واحد بل يجب ان يكون بازا واحد من احوال المتضامين احد من آحاد
المتضايقات الاخر فحسب فلا يمكن ان يكون بازا علوية واحدة معلوليتان او اكثر او بازا معلوسية عليتان او اكثر وبهذه المقدمات
الثلاث ضرورية غير قابلة للمنع وبعد تهديدنا بقول لو وجدت علل غير تناهية وتسلست من دون ان يكون هناك عللة اولى
وانتهت السلسلة الى المعلول الآخر الذي هو معلول محض او ابتدرت سلسلة من العلوية الاولى وتماوت الى الابد الى نهاية خيرة
ولم يوجد هناك معلول آخر كان الاول عددا للمعلوليات زائدا على عدد العلويات وعلى الثاني عدد العلويات زائدا على عدد المعلوليات
واللازم باطل اما الملازمة فلانة على تقدير وجود السلسلة اللا تناهية باسرها في الواقع يكون معروضات المعلولية اكثر عدد من
معروضات العلوية لواء على التقدير الاول اذ المعلول الآخر معروض للمعلولية فقط وكل احد ما فوقه معروض للعلوية والمعلولية معا
ويكون معروضات العلوية اكثر عددا من معروضات المعلولية على التقدير الثاني اذ العلوية الاولى معروضة للعلوية فقط وكل واحد
مما دونها معروض للعلوية والمعلولية معا فعلى التقديرين يكون عدد احد المتضامين اعني العلوية او المعلولية زائدا على عدد الآخر
في تلك قطعا وانا بطلان اللازم فلان المتضايقات الزائدة المتحقق في تلك السلسلة اعني العلوية او المعلولية اما ان لا يكون
متضايقا لشئ وهو باطل بالمقدمة الاولى والثانية او يكون متضايقا فمتضايها ان يكون خارجا عن تلك السلسلة
ظاهر بطلان لانه لنسلم وجود متضايقات بدون متضايقات اذ لا تعلق للحاج تلك السلسلة او دخلا في تلك السلسلة فيلزم
ان يكون معلولية واحدة متضايقة لعلتين او علوية واحدة متضايقة لمعلوليتين وهو باطل بالمقدمة الثالثة ولا يخفى ان ما
ذكره لا يبرهن ان قولهم فيجزان يكون بين امة حيثية وكل واحد منها متناه قال في الكاشية وما قيل في الجواب من

ان هذا الحكم الاجمالي على وجه الاستغراق بحيث يتناول الجملة ايضا كما يقال ان بين هذا الطرف واية نقطة تعرف من اوجده فيكون
الذراع فهذا الخط دون الذراع وبكذا اذا صدق على الاستغراق اشتمل ان من مبدء السلسلة الى اى مابعد الترتيب فيها
دون اثنين فيصدق ان الجملة دون الاثنين والاصل ان الحكم اذا استغرق لكل واحد مطلقا منفردا كان او ملحوظا مع الاجتماع
كان ذلك الحكم على الجملة ايضا بخلاف اذا انحصر بكل واحد بشرط الافراد فانه قد يغير حكم الجملة فاذا صدق الحكم على الاستغراق
ان من مبدء السلسلة الى اى مابعد الوجود والترتيب فيها تناهى لصدق بالضرورة ان السلسلة تمامها متناهية فليس بشئ لانه
ان اريد بقوله اى مابعد الوجود والترتيب اعم من الواقع بين اثنتين فالحكم الكلي ممنوع وان اريد بكل واحد بين اثنتين فلا يخلو
تناهى الجملة لان الجملة ليست كذلك انتهى واما حاصل انه ان استدل بتناهي كل ما وقع بين اثنتين على تناهي الكل اريج
بان حكم الكل الافرادى غير حكم الكل المجموعى وان استدل بان من مبدء السلسلة الى اى مابعد الوجود والترتيب فيها
تناهى على تناهي الكل منعت هذه القضية كلية قوله وقد يبرهن على البطلان الدور لتسلسل جميعا انت تعلم ان اللازم من
هذا البرهان على تقدير الدور لتسلسل هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا اللازم وان كان بين الاستحالة لكنه ليس
باجنب استحالة من الدور كريف وقد ذهب جم غفير من الحكماء الى تجويز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم
العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله الى الابدية ولم يذهب احد من البلدة الصبيان الى تجويز الدور فلا يصح تعليل
استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات كما لا يخفى قال في الحاشية لا يخفى ان البرهان لا يفيد تحقق ما هو
موجود بالذات كاثبات وجود الواجب تعالى لذاته في سلسلة ابحاثات ولا يفيد البطلان الامور الغير المتناهية مطلقا
كالمعدات والشرائط والمعلومات انتهى لا يخفى ان هذا الكلام ليس له معنى لان هذا البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة
الاحداث الى موجود واجب بالذات كذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والشرائط الى معد وشرط سابق عليه لان
كل ما هو متوقف على معد وشرط سابق عليه فانه حادث لا محالة فاما ان ينتهي سلسلة الاحداث في طرف المبدء الى حادث
لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك الحادث فائضا من القديم بلا واسطة معد وشرط فيكون سلسلة المعدات متناهية
ولا يكون سبيل الى تناهي المعدات والشرائط او لا ينتهي سلسلة الاحداث الى حادث كذلك بل يكون كل حادث مستندا
الى حادث قبله الى الابدية فيكون كل من الاحداث ما بالعرض بالقياس الى سابقه وموقوف عليه لا يكون شئ منهما ما بالذات
فيكون تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولا يمكن القول بانتهاء السلسلة الى حادث كيون مستندا الى الواجب تعالى
بلا واسطة حادث حتى يمكن القول بتحقيق السلسلة لاجل استنادها الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المفروض واذا لم
يتم السلسلة الى الواجب بالذات اسكن عدوها راسخا فلا يكون موجودة لان الممكن لم يجب لم يوجد ولا يجب ما لم ينتفع

جميع انحاء عدمه لا يتنوع جميع انحاء عدمه الملم يتعد الى الواجب بالذات فقد لاح ان هذا البرهان كما يبطل لانتهاى العلم
 يبطل لانتهاى بشرائط المعدات نعم لا يبطل بهذا البرهان لانتهاى المعلومات في جانب الابد لان ما بالذات على علمه
 الاول موجود وكل ما هو مسبوق بها فهو نا بالعرض بالقياس اليها فلما يلزم على تقدير ابدية العالم وجود ما بالعرض بدون ما
 بالذات ولعلك قد تحدثت ما ذكرنا بطلان ما زعمه الحكماء من قدم العالم ولانتهاى الحوادث في جانب الازل وقدم
 الانواع بتواردها لاشخاص وسبوقية كل حادث بحادث قبله ما ارتكبوها في ربط الحوادث بالقديم من صدور كل حادث بتوسطها
 آخر لا الى نهاية ولم يفتنوا بان هذا ليس من ربط الحوادث بالقديم في شيء وانما هو قطع الربط الميعرف من انه على هذا لا يمكن
 القول باستثناء الحوادث الى الواجب سبحانه ولسبب الكلام في هذا المرام يتدعى خروجنا عن المقام هذا ليعلم ان من اقوى
 البراهين المشهورة فيما بين الحكماء لما تفرقة عن القدر المقبول عند ارباب التحقيق واصحاب التدقيق البرهان المسمى ببرهان
 التطبيق والشرح مع تعرضه لاكثر البراهين الغث منها والسمين الرخيص منها واثنين اعرض عنه اما لانتهاى التفصيل
 ولتبيين اوتابا لبعض المتأخرين الزعميين عدم جريانه في ما لا وضع له وان كان زعمه من الاباطيل الغنية عن التبرين
 او اذعاننا لصاحب الافق امين فانه لم يثبت بذلك البرهان المتيقن ان نحن فاما نجد من بعض رخصته في تركه راسا ولا نرى في تعرضه له
 مع عرض الشرح عنه باسافلتنظر البرهان ثم نصلح ما عرض بعض المتأخرين من الطغيان ثم نعالج ما عرض لصاحب الافق امين من
 الهذيان فنقول لوزمبت سلسلة مرتبة او حجة متصلة الى النهاية لانفس منها حجة تناسية الى مرتبة معينة حتى يحصل متناك
 جملتان تستقتان او متصلمان احدهما مبتدعة من مبدء مفروض للاصلح الاخرى من تلك المرتبة المعينة ويكون الجملة الثانية
 خرم من الجملة الاولى فاذا طبقنا بين مبدء الجمليتين بحيث لا تخيل اناسقيا او انهما تطبيقا اجاليا عقليا بحيث يقع بازا كل مرتبة
 من احدهما مرتبة من الاخرى لا الى نهاية فاما ان يتساوى الجمالتان فيلزم تساوى الكل والجزء ويفضل الاول على الاخرى
 ولا سبيل للفصل في الزيادة الى المبدء رتطابق المبدئين ولا الى الاواسط لا لتساوقهما وانما لما فيجب انتقال الزيادة الى
 الجانب الآخر واذا لتقصير الزيادة على شيء الا بعد انتهائه وانقطاعه وحجب نقطاع الجملة الاخرى وانتهارها واذا الجملة الاولى
 زائدة عليها بقدر متناه والزم على المتناهي بقدر متناه فانهما فاجمعة الاولى ايضا متناهية بذاتها فلو كان البرهان هو كما اننا نحن
 على البطلان الكميات والتكلمات المتصلة لا لانتهاية معينة كذلك فهو ما يعض على البطلان لانتهاى الاعداد والمعدودات المتتمة
 سواء كانت مادية او مجردة فهو ما يعض على البطلان لانتهاى العلل ولانتهاى الحوادث الموجودة في الدهر المترتبة بحسب
 تقدم والتأخر الطبيعيين لا لانتهاية في جانب الازل كما زعم الحكماء وفي جانب الاخرى فلو كانت متناهية صاحب الافق امين
 ولانتهاى النفوس الناطقة بوجودها مجتمعته وترتيبها بحسب حدوثها قال بعض المتأخرين ان هذا البرهان لا يجري في الاخرى

الماديات وليس المراد بالتطبيق الامتناع منه وعيوني العلوم التعليمية يستعمل فيه من القياس المجازاة في الخارج او في الوهم
بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احد ما بعض معين تخيل في اوتالي في واقع في امتداد وانفصال
او الاتساق كان مجزأه بعض معين ياتله من الآخر ثم انما يظهر الخلف بينها بلزوم القطع المجتاتين الناقصة والزيادة اذا
تأتي التطبيق بينهما في آن او زمان تنادوا وانفادوا في ان القطع يحكم حكما كلياً بالمكان التطبيق في الخارج في زمان متناهيين
متجانسين شخصيين من المقادير والاعداد المادية المتسقة الموجودة في الخارج من حيث هما كذلك انما غير متناهيتين تطبيق
المبدء على المبدء من حيث ينطبق الاستدلال على الاستدلال فالبرهان ينتهز على استحالة ما يكون فرد المفهوم غير المتناهي من
المقادير والاعداد المذكورة بكلامه انت تعلم ان هذا التوجيه يخص اذ المراد بالتطبيق على ما شرنا اليه ليس ما زعمه كيف واذا
فرضت سلسلة من المعدودات مجزأة متسقة متتمة من مبدء معين ثم فرضت سلسلة اخرى كذلك كان مبدء الاول
بازار مبدء الثانية والمرتبة الثانية من الاول بازار المرتبة الثانية من الثانية والمرتبة الثالثة من تلك بازار المرتبة الثالثة
من هذه وما يندفع اذا فرض ان احداهما ناقصة من الاخرى فلا محالة يقطع الناقصة ويكون في الزيادة مرتبة ليست في الناقصة
ثم انه اذا كانت السلسلتان موجودتين فترتيبهم متسقين وطبق بين مبدءهما حتى تقابلت السلسلتان بتطبيق المبدء على المبدء
يظهر لقطع السلسلتين قطعاً سواء كانت السلسلتان من الكميات او الشكلمات المتصلة او الاعداد المادية او المجزأة بلا فرق
اصلاً فاذكره هذا القائل لفرقة بلا فرقان في دعوى بلا حجة وبرهان ثم اعلم ان البرهان كما اشرنا اليه ما يخص على البطلان التناهي
الحادث في جانب الزل والابدو امتداد الزمان والحركة اللاتناهيين عند الحكماء لا تجتمع تلك الاشياء بحسب الوجود الدهري
وترتيبها بحسب ترتيب ازمته حد وثباتها فكل به ندبب لتأملين بالقدم الدهري والذاهبين الى الحدوث الدهري لتأملين
بابية العالم وقد شق ذلك جداً على مقلدي الفلاسفة وعلى صاحب الافق المبين فقال بعض مقلدي الفلاسفة انتم صار لهم
ان الوجود في حاق الدهر ليس وجوداً آخر مغايراً للوجود الزماني في كبد الاعيان بل الوجود واحد له اعتباران فهو باعتبار وجوده
في افق التقضي وجود زماني ومع عزل النظر عن التجرد والقصر وجوده دهرى فوجود الزمان والزمانيات الغير المتناهية باعتبارها
الاول لا يطله البرهان لاجتماع بين الامور اللاتناهيية بهذا الاعتبار من شرط برهان البرهان الاجتماع في الوجود واما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثاني فلا يجري
التطبيق بل لا لاتناهيية المذكورة بحسب الاعتبار لان التطبيق عمل من اعمالنا لا يقع الا في الآن الزمان المتناهي التطبيق فيها انما يمكن فيما
وجد فيها والموجودات الدهرية اللاتناهيية غير موجودة فيها حتى يجري فيها التطبيق بهذا يحصل كلامه انت تعلم فافهم من السخا
لان الكمية الزمانية والحركة المنطبقة عليها المتصلة بالقضايا متصلةان موجودتان في الدهر من الازل الى الابد و
كذلك الحوادث اللاتناهيية متسقة موجودة في الدهر فكما يلزم من تطبيق مبدء اعمى جملي الكمية المتصلة على مبدء اخرى مثلها في الاعيان

اذ في اليوم انطباق امتداد واحد على امتداد الاخرى لاجل الاتصال كذلك يلزم من تطبيق مبدئ جملته من الكمية الزمانية على
 مبدئ جملته اخرى منها انطباق امتداد واحد على امتداد الاخرى لاجل الاتصال اذ لا مساح في التصلتين بعد انطباق المبدئ
 على المبدئ لعدم انطباق الامتداد على الامتداد ضرورة وكما يلزم من تطبيق مبدئ واحد على سلسلتي الاعداد المتسقة على مبدئ سلسلة
 اخرى مثلها في الاعيان اذ في اليوم انطباق سائر احدى السلسلتين على الاخرى كذلك يلزم من تطبيق مبدئ سلسلة متسقة
 من الحوادث المتتالية على مبدئ سلسلة اخرى مثلها انطباق سائر احدى السلسلتين على الاخرى والابطال للاتفاق
 ولا يستغنى ذلك وجود السلسلتين الجملتين في الآن الزمان وانما كان يلزم ذلك لاحتياج التجميع لتطبيق جزر جزرهما
 واحد وبذا يظهر جدا انهم من يقول ان ما يفرض من تطبيق المتصلات الغير القادرة في نسخ حقيقتها او الاعداد المتسقة
 في وجودها الزماني ان كان حسب الخارج فمن الحالات لزوم الانقطاع في الواقع وان كان في الذهن فانما يتاتي فيما اتسم من تلك
 الامور في الذهن فيدل على تناسي ما وقع منها في الذهن دون ما وجد منها في الخارج بهذا الكلام ولا يخفى ان هذا الكلام ليس
 كثير معنى لان المتصلات الغير القادرة والاعداد المتعاقبة في وجودها الزماني لما كانت موجودة مجتمعة في وجودها بالكلية
 وكانت جملة الكمية المتصلة او المتكتم المتصل وسلسلة الاعداد المتسقة موجودة دهرية من الازل الى الابد وافرز عقل منها
 جملة تنبؤية ثم يطمع بين مبدئ الجملة الاولى او السلسلة الاولى وبين مبدئ الجملة او السلسلة الباقية بعد الاخر وتطبيقا في الواقع
 بحسب التجويز العقلي الواقعي لزم بالضرورة انطباق الجملة على الجملة والسلسلة على السلسلة فيلزم الانقطاع والانتها في الواقع
 قطعان قيل ان تطبيق المبدئين لا يتصور بحسب الواقع اذ يستحيل ان يجتمع الجزر السابق من الزمان مع الجزر اللاحق منه قلت ان
 الخارج عن ذلك التطبيق لا يقع في تمام البرهان كما صرح بالفلاسفة ايضا والجملة فلا محيص للفلاسفة عن هذا الاشكال العوض
 وان كانوا يكفرون من التهور في التشويش فيثبتون في هذا المعقري بكل حشيش وربما يقول قائلهم ان هذا البرهان كما قيل
 لاتناهي الزمان والحركة والحوادث في جانب لازل كذلك يطول لاتناهي تلك الامور في جانب الابد وهذا كما ايضا قد بين
 الفلاسفة بخلاف حصول الملة وانت تعلم ان البرهان انما ينتهي على البطل لاتناهي تلك الامور بحسب الوجود الدهرية فيكون
 بالوجود الدهرية من هوسات الفلاسفة التي ما نزل احد بها من سلطان من ابطالهم التي لا يساعدهم عليها البرهان فالبرهان
 لا ينتهي على البطل لاتناهي في جانب الابد على ما يقول بالمليون لا على سبيل الجدول ولا على سبيل الحكمة ومن الاضافات
 ان صاحب الاقنيسين لما كان قائلًا بالحدوث الدهرية نافية للقدم الدهرية اعجبه جريان البرهان في الحوادث المتتالية
 في جانب الازل فلتبشر بانتهاض البرهان على البطل لقدم الدهرية كذلك اشتهر انما ينتهي على البطل لاتناهي الحوادث في جانب الازل فلتبشر
 الازل لاتناهيها في جانب الابد وتضطرب للاستخلاص عن هذا القناص لانتهاه من منافع طفق يقول تارة ان الحوادث الابدية لم تخرج

بعد من الليس اني الوجود في معدومة فلا يحيل التناهيها البرهان من زرق الفطنة يعلم ان عدم خروجهما الى الوجود انما يحسب
الوجود الزماني وجريان البرهان فيها انما هو بحسب الوجود الدبري على انه كما ان الحوادث الابدية معدومة بحسب حدود الزمان
كذلك الحوادث الازلية معدومة بحسبها فاي فرق بينهما في حسابه وتارة ان الامور التدريجية وجودين الاول وجود في افق الزمان
والثاني وجود في حاق الدهر والبرهان لا يتبع على الباطل التناهيها بحسب الاعتبار الاول لعدم وجودها بل بحسب الاعتبار ولا
بحسب الاعتبار الثاني لعدم ترتيبها بل بحسب اعتبارها دون عجب عجاب ما ولا فلا نتم دل على عدم انتهائهم البرهان على الباطل التناهي
الحوادث الازلية ايضا ولا عذر له غير ان ليقول الشعور لوكليم واما ثانيا فلان الامور التدريجية موجودة مجتمعة في وعاء الدهر و
اجتماعها بحسب تلك النجوم الوجود لاني في ترتيبها بالطبع او العلية والحكماني في ترتيبها بحسب الاعتبار الثاني فلانهم ولا تحيط
ثم ان صاحب الافق الحسين لم يقول على هذا البرهان فقال في القبات فاما البهليل الطبيعية فلا تثبت بعد واه ولا تقول على
ببرانية بل ان فيه تدليسا مغالطيا فالالتناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المغاوتة من الجهة الاخرى التي هي جهة
التناهي لاسن الجهة التي هي جهة اللانهاية كما ان سلسلة المئات بغير نهاية سلسلة الآلات الى نهاية وليس يصح تحريك اللانهاية
بكلية من جهة اللانهاية واخرجه بكلية عن درجته ومرتبه وعن الدرجات التي لا تعاد بالاسر في تلك الجهة فاذن او طبق
طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا
او فرضيا امتقت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبه ولا يزال فيقل ويترد في الاواسط ادم الوطد انهم
متعلما للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معين ودرجته بعينها ابدانتهى ولا تصغ الى تجميع مغالط لا تثبت بعد واه ولا صحة لمغاها فان
سلسلة المرتبات المجتمعات الموجودة في الواقع على نعت الاتفاق او سلسلة المتماثلة على صفة الاتصال لتمامها الى
نهاية فاذا لم يرت منها جملة تناهية ثم طبق مبدرا احدى السلسلتين على السلسلة اللانهاية قبل الافراز والسلسلة اللانهاية بعد
الافراز على مبدرا الاخرى لزم التطبيق سائر احدى السلسلتين على سائر السلسلة الاخرى فحكم الاتفاق اما الاتصال فحكم العقل
قطعا بان بازا لكل مرتبة وكل حلة من احدى السلسلتين مرتبة وحلة في السلسلة الاخرى ولا احتمال للاتصال الزيادة وتروء
في الاواسط كما توهم لان الاواسط تتوهمها واتساقها والاتصال لا يتوهم ان تتخلل بينها زيادة فلا محالة يكون قصير الزيادة الى
الجانب الآخر فتنتهي السلسلة فيثبت التماثل وتظهر الخلف ولا مجال لمنع امكن تطبيق بين السلسلتين من مقدارين متجانسين
من موجودات مترتبات معروضات للاعداد والامكانية فان التطابق بين السلسلتين بما كان ذلك ممكن قطعا وان منع عنه مانع
خارجي فهو غير قاطع في امكانه بحسب نفس طبعها وذلك كاف في اجراء البرهان فالقيل فعلى هذا يمكن اجراء البرهان في الموجودات
الغير المترتبة والاعداد المتعاقبة ايضا فانها وان كانت غير مجتمعة في الوجود او غير مترتبة لكن يمكن فيها بحسب نفس طبعها ان توهم

في التناهي
الان خزانة
في التناهي

ولا يتوهم
المتجانسين
من مقدارين

مترتبة مجتمعة فيمكن التطبيق بينها فيناق فيها البرهان ونظير خلف قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتيب لاجرا البرهان
 انه المعتبر السلسلة اللاتناحية مجتمعة مترتبة لا يلزم من تطبيق البدر على البدر الطباق السلسلة على السلسلة فلا نظير انتقال
 الزيادة الى احيان الآخر وانقطاع السلسلة في ذلك الحجاب اذا اعتبر الترتيب الاجتماع فلا ريب في جريان البرهان فلا
 في اجراء البرهان من اعتبار الترتيب والاجتماع بالفعل وبذا ظهر فاقيل لا يمكن التطبيق بين السلسلتين المفروضتين في السلسلة
 الواحدة من المختلفتين بالكلية والجزئية لان مبدا الجزر مثلا اذا تنقل الى مقابلة مبدا الكل لا يتصور انتقال ثاني الجزر الى
 مقابلة ثاني الكل لان ثاني الكل هو الذي كان مبدا الجزر ولم يبق هو في مرتبة وكذا الحال في سائر المراتب قلنا مبدا الجزر
 لا اعتبار ان اعتبارا مبدا الجزر واعتبارا ثاني الكل وكذا ثاني الجزر لا اعتبار ان اعتبارا ثاني الجزر واعتبارا ثالث الكل
 وهكذا مبدا الجزر من حيث انه ثاني الكل لم يتقل من مرتبة وان لم يكن في تلك المرتبة من حيث انه مبدا الجزر وكذا الحال في جميع
 المراتب فانهم قوله وتوضيح اصغرى الخ هذا القياس الذي استنتج منه عدم اكتساب التصور من التصديق كانه قياس سول
 الاستنتاج وهو ان كل كاسب التصور معرف وكل معرف مقول ولا شيء من المقول تصديق وهذا ان نظم القياس على هيئة الشكل
 الاول ولا شيء من التصديق بمقول وهذا ان نظم على هيئة الشكل الثاني ويرد عليه ردودا ظاهرا انه ان اريد بالمعرف في قوله
 كل كاسب التصور معرف المعنى لمصطلح فالصغرى في القياس الاول ممنوعة لجواز ان يكون كاسب التصور امرا سبيا غير محمول
 لا يفتي ذلك من دليل ان اريد بطلق كاسب التصور فالكبرى في القياس الاول ممنوعة وهي صغرى القياس الثاني و
 اذا كانت احدي المقدمتين ممنوعة فلا يتم الاستدلال فلورود هذا المنع تجشم الشارح توضيح الصغرى في القياس الثاني بان
 كاسب التصور اما مفيد للتصور بالكنة او للتصور بالوجه والاول انما هو بالذاتيات والثاني انما هو بالعرضيات فكاسب التصور
 منحصر فيها وكل منها مقول واحاصل فان خلتا الشق الثاني ونفع المنع بالاستدلال على حصر الكاسب التصوري في المقول
 والى هذا اشارة في الحاشية حيث قال معلقا على قوله المقصود من الكاسب للمجهول التصوري واشارة الى ان المراد بالمعرف
 في الصغرى ما يفيد تصور الشيء اى الكاسب للمجهول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل على شيء لا فائدة التصور والافلايم
 الدليل انتهى وهو ظاهر فانه لو اريد بالمعرف المعنى المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس معرف بالمعنى المتعارف وليس هو المعنى
 بل المعنى ان التصديق ليس مفيد للتصور وان تعلم ان المنع غير ساقط بما تجتمه لان حصر كاسب التصور في ما يفيد التصور بالكنة
 وما يفيد التصور بالوجه مسلم لكن حصر ما يفيد التصور بالوجه في العرضيات ممنوع عند من جزا الكتاب التصور من التصديق كما لا يخفى
 واما الايراد بان التحديد كما يصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح في الحكمة الشرقية بان التحديد بمجموع
 الاجزاء الخارجية عدم فاقصور الشيء بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنة فلا يخصر افراد المعرفة في الذاتيات والعرضيات فقصية

ان مجموع الاجزاء الخارجية محمول على الحقيقة لم تكن ضرورة ان اشتمل جميع اجزائه واما ان يتحد بدلا واحدا من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فهذا
 النوع من التحديد تحديد بالذات وليس تمامها على ان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء الذمينة بخم من الاعتبار على ما هو المشهور فبني انما
 محمولة باعتبار لاسيما على ما ذهب اليه في المورد مع ان كلام الشارح لعله مبني على منع الكلية الثالثة كل معرف مقول فتمت
 جواز التحديد بجميع الاجزاء الخارجية لغرض ضرورة ان المنع من جواز التحديد بجميع الاجزاء الخارجية او لم يجوز ان كان حاصل
 نقص الكلية بالتحديد بالاجزاء الخارجية لم يضر الشارح اذ ان يقول ان المعروف منحصر فيما يفيد التصور بالكنة وفيما يفيد التصور
 بالوجه وفيما يفيد التصور بالكنة اما الاجزاء الخارجية والاجزاء الذمينة ومفيد التصور بالوجه بالعرضيات وظاهر ان التصديق
 ليس من الاجزاء الخارجية للتصور فلو كان معرفا كان اما من الاجزاء الذمينة او من العرضيات وكل منهما مقول لاشي
 من التصديق بمقول فالوجه هو المنع ولعل الشارح الى ذلك اشار حيث امر بالتفكر وقال فتفكر قوله والتصور متساوي نسبة
 اعلم ان المقصود من هذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصديقات ضروري وبعض من كل منهما نظري و
 كان ذلك متوقفا على اثبات عدم اكتساب التصور من التصديقات وبالعكس والاعجاز ان يكون جميع التصورات نظرية
 وليكتسب من التصديقات البديهية او يكون جميع التصديقات نظرية مكتسبة من التصورات البديهية فلذا تعرض المص
 لا ابطال اكتساب التصور من التصديق وعكسه وقد صرح المص بذلك في الحاشية حيث قال لا تعرض لهذه المقدمة في اكثر المتن
 ولا بد منها عدم تمام المطلوب بدونها فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك لا يجدي ابطال كون التصديق معرفا بحسب
 المصطلح وكون التصور كاسبا للتصديق على المصطلح في هذا المقام شذبا لجواز ان يكون بين بعض التصورات وبين بعض
 التصديقات علاقة بها ينتقل من احدهما الى الآخر فيكون احدهما مكتسبا من الآخر لا بد لاحالة هذا الاحتمال من دليل وما ذكره
 في البطلان من ان المعروف مقول والتصور متساوي نسبة لايق باحالة اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلان تساوي نسبة
 التصور الى وجود التصديق وهدم في حيز المنع وما ذكره الشارح في بيانه غير تام فانه ان اراد بقوله لان اثر التصور الخارج الاثر
 المكتسب من التصور كذلك فكل المقدمة ممنوعة لجواز ان تترتب على بعض التصورات الاذعان ببعض النسب كما تترتب
 اجزوم بالضرورة على تصور الملزوم واللازم البين وان اريد ان التصور مجرد مثل الشيء في الذهن فسلم لكن الكلام فيما اكتسب
 من التصور لا في نفسه وكذا الكلام في قوله فيما بعد فان اثره حصول الشيء للشيء فانه ان اراد ان الاثر المكتسب من التصديق
 حصول الشيء للشيء فهو اول المسئلة لجواز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد مثل الصورة لا حصول الشيء للشيء وان اراد
 ان التصديق نفسه حصول الشيء للشيء فلا يلزم منه ان يكون كل ما اكتسب منه اين حصول الشيء للشيء فظهر بما ذكرنا ان ثابته
 بعض الشارح في هذا المقام حيث قال تحقيق المقام ان معرفة الحاصلة من كاسبيه لتعريف والتصور ليس من قبيل حصول

علمنا حصول العلم لثان حصول العلم بصحصول العلم لثالث لم نقل احد يكون الدخان معرقا للنار والعلمى لا بصرك ذلك المعرفة
الحاصلة من اكتساب التصور ليس من قبيل معرفة النار والبصر بالدخان والعلمى بل بالها تحصيل شئ لم يكن حاصلها بحيث
يمكن لعلم بالتعريف علما بالمعرف فان كان المعرفة هذا فالمعرف والمعرف متحدان بالذات وكذا العلمان وان كانا متغايرين
بالاجال والتفصيل ان كان رسما فالعلم علم الرسم بالذات والمرسوم بالعرض ولا يمكن اتحاد التصور والتصديق فلما يمكن
ان يكون احدهما مكتسبا من الآخر نعم يجوز عند العقل ان يكون بينهما خصوصية بها يتقل الذين من احدهما الى الآخر فيكون
بينهما ملازمة لكن لا يوجب اكتساب فتدبر فانه تحقيق لغيب لعل من خواص هذا التعليق انتهى سعي غير مشكور اذ حاصل ما ذكره
لا يزيد على ان الاصطلاح لم يقع على اطلاق اكتساب الاكتساب على حصول التصور من التصديق وعكسه لا يبرهن منه ان لا
تصور لتصديقا والتصديق تصور لجواز ان يحصل لتصديق تصور بالعكس وان لم يسم ذلك كساب واكتسابا في الاصطلاح
وعدم وقوع الاصطلاح غير محذور في اثبات ماره المص لجواز نظرية جميع التصورات وحصول بعضها بعض التصديقات وان
لم يسم ذلك الحصول بالاكتساب في الاصطلاح مع ما في كلامه من الاختلال اما لا فلا ان قوله بل بالها تحصيل شئ
لم يكن حاصلها بحيث يكون لعلم بالمعرف علما بالمعرف مما بل باطل لاقتناء على ما توهم بعض المتأخرين من ان المعرفة
بالفعل لا يحصل بالمعرف بالكمرة اشتراكي لطلانه فيما سبق مسنود الى البطال فيا بعد انقضاء الله تعالى واما ثانيا فلا نذكر
بقوله فان كان المعرفة هذا لا يزيد على ما ذكره الشارح في توضيح قول المص فان المعرفة مقول فبذ من بركة البركة
ولكن الشعرى وكل ويدم قوله وبهذا ينته ليل آخر هو ان اثر التصديق حصول الشئ الشئ اول حصوله والمقصود منه
تحصيل هذا المعنى حتى يصلح تعليل الاذعان به فلا يكتسب منه التصور الذي هو مجرد تمثيل الشئ في الذهن وقدمنا عليه قوله
ولذا قيل ان التصديق هذا ما تحشمه الشيخ في بيان عدم اكتساب التصديق من التصور حيث قال التصديق لا يقع بمعنى مفرد
فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه احد في ايقاع ذلك التصديق اذ لا يجوز ان يكون شئ علته شئ في حادثة وجوده
وعدمه واذا اقررت بالمعنى وجودا وعدما فقد اضعفت الية معنى آخر فلا يكون مفردا ويرد عليه رود اظاهرا ان غاية ما نرم
من ان لا يكون شئ علته في حادثة الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران باحدهما لان يكون الوجود جبر من العلته فيكون
العلته نفس المعنى المفروماته وجوده كما لا يخفى فاوله الشارح الى ما ذكره وانت تعلم ان التاويل مع بعده لا يفيد شيئا
كما مر قوله ويمكن ان يقال قال في الحاشية لعل هذا هو مراد المص بقوله في السلم لانه لا يقبل العمل انتهى والحاصل
انه في التعريف بالسيط تحقيق الحركة الاولى لطلب المبادئ دون الثانية فلا يتحقق اكتساب العمل فلا يكون للصناعة و
الاقتناء فيه مزيد مثل وانما يكون فيه لها مدخل في الجملة في طلب المبادئ المناسبة قوله فالمعروف اعلم من الكتاب

لان المعروف قد يكون منفردا بخلاف الكاسب قال في الحاشية لهذا قال المصنف فلا بد من الترتيب للاكتساب ولم يقل
 لتحقيق المجهول او النظر لان النظر قد يكون بلا حيلة معقول واحد كما في الناقص فاقبل انتهى **قوله** والحق انه عبارة عن
 حركة النفس الى المبادى وبالعكس اعلم ان المطلوب لابد وان يكون معلوما للطالب بوجه ما لا يتنازع التوجه الى المجهول المطلق
 فاذا حاول تحقيق مجهول فلا بد من التوجه الى مبادىه فقد تحقق انه متدرج الى مبادىه وقد يتفق ان يحصل له المبادى
 دفعة ثم بعد حصول المبادى تدريجا او دفعة قد يتفق انه ينتقل الى المطلوب تدريجا وقد ينتقل اليه دفعة واحدا حصل انه قد
 يكون الانتقال ان اسكن الانتقال من المطلب وعكسه تدريجين وقد يكونان فحين وقد يكون الاول دفعا و
 الثاني تدريجا وقد يكون بالعكس وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجا بالحركة الاولى والثاني اذا كان تدريجا
 بالحركة الثانية ويسمون مجموع الحركتين بالفكر وقد يطلق عليه النظرا لانه فيستعمل مرادوا للفكر واكثر استعماله في الملاحظة المستقلة
 لتحقيق المجهولات وذو هذا البعض الى ان الفكر والنظر حركة الاولى والمتاخر الى ان الترتيب اللازم للحركة الثانية
 كما ذكر في بحث مفصلا وقد يختلف في ان اطلاق الحركة على الانتقال الفكري حقيقة او مجاز فقول انه مجاز فقول ان الحركة
 حقيقة اما بمعنى التوسط يعني توسط ما بالعقوة بين المبدء والمنتهى في زمان بحيث يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان
 في حده ما فيه الحركة لا يكون فيه قبل ولا يكون فيه بعد واما بمعنى القطع وهو الامم المتدرج من المبدء الى المنتهى المنطبق على
 الزمان بحيث يكون كل جزء منه في جزء من الزمان ويجب ان يكون للحركة ما بين منه وما بين اليه وما بين فيه وان يكون
 لموضوعها في كل آن يفرض في زمان التدريج فمما فيه الحركة لا يكون في زمان آخر واذا انات المفروضة غير متناهية
 فالافراد الواقعة في تلك الانات الغير متناهية ليست كلها موجودة لانحصارها بين المبدء والمنتهى ولا بعضها موجودا
 والا يلزم الترجيع بلامرج فهي كلها موجودة بالقوة بين صرافة القوة وموجنة الفعل فلو كان الفكر حركة لكان بين المبدء
 والمنتهى افراد ما فيه الحركة وهو علم غير متناهية غير موجودة بالفعل والناظر الى باطل ان العلوم المتحققة في الفكر ليست غير متناهية بل متناهية
 موجودة بالفعل فالمقدم شدة نعم تحقيق في الفكر تدريج ايضا في الحركة فان النفس اذا هدأت لتحقيق المطلوب توجه الى صورة
 المخروضة فتأخذ بصورة دفعة فلتفت بها الى المطلوبها فتعقبها الى المطلوب فان وجهتها مناسبة لخطتها وتوجه بعد
 زمان الى صورة اخرى فان لم تجد ما مناسبة تركتها وتوجهت الى صورة اخرى وبكذا ثم انها ترتب الصور المناسبة فاذا
 ترتب المبادى انتقلت النفس الى المطلوب فالطلب لما يحصل بعد صرف زمان في تطلب المبادى وترتيبها وان
 في ذلك الزمان تنتقل من صورة الى صورة فيظن ان هناك حركة واحدة متصلة فالعلاق لفظا بحركة بينها تجوز ومقتضا
 قد تم بعض التأخير ان اطلاق الحركة بهذا حقيقة زاعما ان الصورة وان كانت امر ثنائيا في الخواص لكنها باعتبار انحصارها

في المدركة متجددة وفي كل آن ملققت اليها بالثقاة جديد ليس هو في آن قبله ولا يكون في آن بعده فاذن افراد الصورة
 في زمان الفكر المتناهي بالقوة بحسب الانتباهي الاثبات في الآثبات المتناهيته فالفكر حقيقة حركة كيف لا وفي الفكر انتقال
 من المطلب الى المبادي تدريجيا وبالعكس لا يخفى ما فيه من العناد لان هذه الصور الغير المتناهيته المعلوم واحد فان
 يعني وجودها الفرضي لا ينكشف الملاحظة فيلزم ان يلاحظ معلوم واحد راغية متناهيته وهو صريح البطلان او لا يعني
 فلا يكون المعلوم ملاحظا فلا يرك ان مناسب للمطلوب او غير مناسب او لمعلومات متعددة فيكون هي المتناهيته حسب
 الانتباهي الصورة فان كفي وجود الصورة بالثقة لا ينكشف تلك المعلومات المتناهيته لزم ادراك امور المتناهيته في زمان
 الفكر والالم يكن شيء من المعلومات منكشفا في زمانه وهو صريح البطلان وايضا تلك المعلومات متخلفة باحقاق فلو كانت
 المتناهيته وجدت متناهية اذا لم يبلغ الاتحاد ووجودها مع تخالف حقائقها لا يمنع الاتصال بين المتخالفات فيلزم وجود
 الامور الغير المتناهيته مع بعضها ما بين الحاضرين وبهذا سقط ما توهم ان الفكر حركة في الاثبات اذ لابد لكل الثقاة من
 ملققت اليه فلو كان في الاثبات حركة فاما ان يعني الوجود الفرضي بالثقاة المتناهيته بالقوة للملاحظة ما هي الثقاة
 اليه فالحكم احد الزم كونه ملققتا اليه مرات لا متناهيته في زمان قتناه وان كان متعدد حسب اعداد الثقاة لزم لان الثقاة
 الى امور المتناهيته في زمان الحركة او لا يعني فلا يكون المعلومات ملققتا اليها في زمان الفكر لبطانته لا يخفى وما قاله في التعامل
 من ان في الفكر انتقال من المطلب الى المبادي تدريجيا وبالعكس ان اراد به ان الفكر يتبع في زمان مسلم لكن لا يلزم
 منه ان يكون الفكر حركة والى ان الفكر انتقال متصل منطبق على الزمان فم بل باطل كما عرفت هذا ما افاده مولانا
 الحكماء قدس سره وهو الحق اللاحق بالاتباع وقد اورد الشارح في بعض تعليقاته اشكالا على كون الفكر حركة حقيقة وهو ان
 الصورة قد تكون جزئية بالقياس الى محلها اعني العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى الهيولى في استغفارها
 عن الحمل بحسب حقيقتها من حيث هي وفي افتقارها اليه بحسب شخصيتها وهم اتفقوا على نفي الحركة في الجوز فكما لا يصح حركة
 الهيولى في تلك الصور لا يصح حركة النفس في تلك الصور لذاتية الجوزية ولو سلم فبطل حصر الحركة في المقولات المخرج
 ثم جاب عنه بان الصور الجسمانية بحسب ماهيتها من حيث هي مقومة للهيولى ومفيدة لوجودها بحسب شخصيتها محصلة لشخصيتها
 المبهمة فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقاها بشخصيتها المتحصلة من شخص تلك الصور بخلاف الصور العقلية المستغفارة
 انفس عنها في تقويم هيتها وتصل لشخصها فتكون موجودة بالفعل باقية بشخصيتها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما
 احصر فانما هو للحركة الواقعة في الامور العينية لا مطلقا انتهى والحاصل ان الصورة العقلية عرض في النفس لا مستغفارة
 انفس عنها فلا يمنع فيها الحركة بخلاف الصورة الجسمانية لا يحتاج محلها اليها في التقويم فالدليل اننا هم على اتساع

الحركة في الجوهري غير تام على امتناع الحركة في الصور العقلية واما الكلام في حصر الحركة في المقولات الاربع فالظاهر انه غير
مختص بالحركة الواقعة في امور العينية كيف ولا يدل على ذلك اقاويلهم في شئ من المواضع لا القصر بها ولا تلويحها بل لظاهر
من كلامهم المطابق لاصولهم ان الحركة الواقعة في الصور العقلية حركة في العلم وهو من الكيف فهي حركة في الكيف لا
في الجوهري وان كان يراد عليهم ان كون الصور كيفاً يستقيم على صلهم القائل بان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن
واجاب بعض المشايخ عن الاشكال بمنع نفى الحركة في الجوهر مستنداً بتجويز الصدر الشيرازي اياها في الاسفار وهذا عجيب
لان الاشكال الذي جرد على ما اشتبه به من المشايخ من نفى الحركة في الجوهر سوار صريح في الواقع ولم يصح
وتم دليلهم ولم يتم والاستثناء بتجويز الصدر في اعراض المشايخ اجمع اعجوبة اخرى وقد يجاب عن الاشكال بالقائل
بكون الفكر حركة انما يقول بكونه حركة في الملاحظة التي هي من كينيات النفس لا في الصورة حتى يلزم الحركة في الجوهري
كون الملاحظة فعلاً من افعال النفس ليس بمعنى انها من مقولة الفعل التي متبوعة بوقوع الحركة فيها وانما هو ما سلفنا
امتناع الحركة في الصورة والملاحظة **قوله** والضرورة تقابل الحركة الاولى منها فان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى
اما بان التحقيق الانتقال من المطلوب الى المبادى اصل بان يحصل المطلوب بلا توسط المبادى وح لا تحقيق الحركة
الثانية ايضا وبان ينتقل من المطلوب الى المبادى دفعة ثم ينتقل من المبادى الى المطلوب امد دفعة فلا تحقيق للحركة
الثانية ايضا وتدرجاً فيتحقق الحركة الثانية دون الاولى بهذا وقد وقع بهما من الشارح خطأ في بيان المذهب فان
مذهب الجمهور هو ان الفكر مجموع الحركتين وقد بينه بقوله وانما هي عبارة عن حركة النفس الى المبادى وبالعكس
وقد بينه بعض ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى فقط سوار كانت مع الثانية ابدونها وقد بينه بقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منها مع السابق
عبارة يدل على ان الضرورة تقابل الحركة الاولى على مذهب الجمهور مع ان الامر ليس كذلك فان مناط الضرورة على مذهب الجمهور
انتفاء مجموع الحركتين سوار كان بانتفاءهما معاً او بانتفاء الاولى فقط او بانتفاء الثانية فقط وهذا الخطأ قد انما قال
قوله وعليها بنا النظرية هذا هو مذهب البعض من ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى **قوله** وهذا يلزم الواسطة هنا
المتأخرون ان الفكر عبارة عن الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية لان حصول المطلوب من المبادى
يدور عليه وجوده واما ما فارد عليهم بان يلزم الواسطة بين البيدي والنظري اذا انتفت الثانية مع تحقق الاولى اذ
لا يتحقق الترتيب في هذه الصورة فلا يكون نظرياً ويتحقق الحركة الاولى فلا يكون ضرورياً ومناط الضرورة انتفاء الحركة
الاولى وانت تعلم ان هذا لا يراو غير متوجز اذ مدار النظرية على مذهب المتأخرين على الترتيب فيجب ان لا يوجد الترتيب لا يتحقق
النظرية وقد بينناك على الخط الذي وقع من الشارح في هذا المقام وهو ان كلمة يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية

على جميع المذاهب حتى مذاهب المتأخرون القائلين بان النظر هو الترتيب وبناء على هذا الزعم الفاسد وروى على المتأخرين
هذا الايراد ليعوله ولهذا يلزم البهية من انشأ ما وقع له من الخطب نعم يراد على مذاهب المتأخرين انه يلزم على مذاهبهم انوا سطة
بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلا انتفاء للترتيب واما انتفاء البديهة
فلا اختصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة فحيث يتحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شئ من اقسام الضرورى
وقد يجاب عنه بان يحصر في الاقسام الستة استقرارى فهذا قسم سابع لم يعد من الاقسام الجاهل المندرة وانت تعلم ان
هذا القسم السابع لا يصلح ان يعد بديهيا اذ كثيرا يقع الخطا والغلط في الحركة الاولى اى في تطلب المبادئ فلو كان
هذا القسم بديهيا لكان البديهي كثيرا لغلط ولما صح ان يجعل البديهي قطعيا للبرهان ولا تقع الايمان عن البديهييات وقا
واى ان يقتسم الى البديهي والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية هذا القسم بالبديهي فلا شائبة فيه **قوله** الا ان يتكلف هذا
الجواب انما يتجوز اذ اقرار الايراد بما قررنا من ان هذا القسم الذى يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لا انتفاء للترتيب
ولا ضرورى لعدم اندراج في اقسامه الستة فاحصل الجواب انه مندرج في احد سميات فان احدس هو الانتقال من المبادئ
الى المطلوب دفعة واما على تقرير الايراد بما ذكره الشارح فلا يتجوز عليه هذا الجواب اذ المانع يتحقق الضرورة عنده هو وجود
الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتعظيم احدس بل يتصاعد الاشكال اذ يلزم ح ان يكون شئ واحد نظريا وضروريا معا فانظر
فنتحقق مناط النظرية ووجود الحركة الاولى واما الضرورة فلا ندرج في احد سميات فهذا خطب آخر من الشارح فاش خطب
الاول **قوله** متعاقبة الصاعدة والهالطة فان الحركة الصاعدة والحركة الهالطة متبادلتان في الاطراف يعنى ان مبدء
مبدء لاحدهما منتهى للآخرى واما منتهى لاحدهما مبدء للآخر فهنا الحركة الصاعدة مبدءا للمطلوب ومنتهاها المبادئ واحدس مبدء
المبادئ ومنتهاها المطلوب وهذا هو وجه الشبه وبسبب المتعاقبة بين الحركة الاولى وبين احدس بهذا المعنى متعاقبة ايضا
والهالطة حقيقة لان الصاعدة والهالطة انما تكونان حركتين ليستين ولا حركة فهنا **قوله** مع انها مقبضة بالاتفاق
قال في الحاشية الا ان متعاقبة انواع الضرورى لما يتبر فيه الحركة الاولى لا يكون على نحو واحد فان متعاقبة بعضها
بالنفي والاثبات وبعضها بمتعاقبة تشبه متعاقبة الصاعدة والهالطة انتهى وانت تعلم ان من فسر النظر بالترتيب او
بجميع الحركتين لا يمكن ان يقول يكون الضرورة متعاقبة للحركة الاولى فلا يتصور الاتفاق على اعتبار هذه المتعاقبة ولو
سلم نعم لفقوا على ذلك فلا اعتداد بالاتفاق على خلاف ما يقضى به العقل لصريح **قوله** ولكن الطوسى فسرنا صريح تفسير
بانظر من المبادئ الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها وهذا معنى تفسير المحقق الطوسى يدل
على الاتفاق على اعتبار المتعاقبة بين الضرورة وبين الحركة الاولى بالنفي والاثبات لا بالمتعاقبة المتضابطة المتعاقبة

الصاعدة والهابطة قوله ولا يخفى عليك هذا لايراد مشترك الورد على من فسر الفكرة بمجموع الحركتين وعلى من فسر بالحركة الاولى اذا
 قرر بانه في الصورة المفروضة اى اذا انقضت الاولى بدون ثانية يتحقق مناط البدئية اعنى انتفاء احدى الحركتين على
 التفسير الاول وانتفاء الاول على التفسير الثاني فيكون بديهيا وايضا يكون نظريا لعدم اندراج في قسم من اقسام البدئية
 واما اذا قرر بما قرر الشارح فلا يتوجب على احد ما على المتأخرين فلانه في الصورة المفروضة يتحقق النظرية عندئذ لم يتحقق بدلا
 النظرية اعنى الحركة الثانية التى من لوازمها الترتيب ولا يتحقق الضرورة اصلا واما على من فسر الفكرة بمجموع الحركتين فلانه
 على رآه يتحقق الضرورة في تلك الصورة لانتفاء مناط النظرية اعنى مجموع الحركتين واما على من فسر الفكرة بالحركة الاولى
 فلانه على رآه يتحقق الضرورة لانتفاء مدار النظرية اعنى الحركة الاولى فلا يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احدى
 لعلك قطننت بما ليقتن ان ما اورده الشارح فيما سبق على المتأخرين من لزوم الواسطة بين الضرورى والنظرى
 ان توجه على المتأخرين فهو متوجه على من فسر الفكرة بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى ايضا اذ لما تحقق احدى الحركتين
 بدون الاخرى الثانية بدون الاولى في تلك الصورة لا يتحقق النظرية لانتفاء مجموع الحركتين او بالحركة الاولى لا بالبدئية
 لعدم اندراج في قسم من اقسام البدئية فيلزم الواسطة فان اعتذر بانه قسم من الضرورى نادرا لوقوع غير معدود في
 اقسامه فندره فلان اخرنى انه يمكن مثل هذا الاعتذار من قبل المتأخرين اليه فلا يذنب به اخذ المتأخرين وليعفو
 عن غيرهم ومع ذلك لا يلزم الاعتذار المذكور في الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او بالحركة الثانية يقع فيه الغلط
 كثيرا فلا يمكن ان يعيد بديهيا والا كان البدئى كثيرا لغلط ولا رفع الامان عن البدئيات وفات فائدة التقسيم
 الى البدئى والنظرى واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديهيا فلا مشاحة فيه قوله يلزم عليهم اى على المتأخرين
 وقد عرفت ان هذا لازم غير ظاهر وفي الصورة يتحقق النظرية عندئذ لم يتحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح بنى
 هذا للزام ايضا على ما يمكن في ذهنه من ان بنابر النظرية على الحركة الاولى عندا لكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدل الاولى
 تحقق النظرية لتحقيق الترتيب وتحقق الضرورة لانتفاء الحركة الاولى التى عليها بنابر النظرية وقد علمت سابقا ان هذا
 صريح قوله الا ان يقال انت تعلم ان المتأخرين فسر النظر بالترتيب فلا معنى لانتفاء النظرية وتحقق الضرورة
 مع تحقق الترتيب فلا يمكنهم القول بانه نوع من الضرورى ومع ذلك فلا توجه لهذا الجواب على تقرير اللازم اصلا
 فانه مذهب انه نوع من الضرورى لكنه نوع من النظرى اليه لتحقيق مناط النظرية اعنى الترتيب فلا يندفع بهذا الجواب
 اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خطبني هذا المقام قوله مناط البدئية بالحقبة عندئذ لم يمس من
 مذهب المتأخرين واما هو مذهب الاقدمين القائلين بان الفكرة عبارة عن مجموع الحركتين قوله والاى ان يجعل

الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المقولات لتحصيل المحولات سواء تحقق مجموع الحركتين او احدهما ومنه المفردة
انتفاء الحركة راسا وعلى هذا لا يدعى الاقدين والآخريين فكان الاولى ان يقول والصواب قوله بل انتفاء
الانتقالين معاً حتى لو وقع الانتقال من المطلوب الى المبادى دفعة والانتقال من المبادى الى المطلوب دفعة
يتحقق النظرية اذ يتحقق الواسطة في العلم وانت تعلم ان الحس عبارة عن مجموع الانتقاليين البديهي كماله عليه
المحقق الطوسي في شروح الاشارات والعلامات الرازي في الحكايات ففي الصورة المذكورة يتحقق الضرورة ^{لنظرية} بالضرورة
فهذا الحق ليس في محله اصل بنابر كلامه على ما قال في بعض كتبه من ان المحسنيات نظريات لان احد الانتقاليين
او مجموعهما والكان لبعض العقلاء على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدرج للبعض الآخر والمعتبر في النظرى توقف
مطلق حصوله على الفكر ان قلت يجوز ان يحصل نظري كجميع العقلاء بالحدس فان ذلك ممكن وح لا يتوقف مطلق حصوله
على الفكر مع وجود الواسطة في العلم وهي المبادى المرتبة الحاصلة دفعة قلت كما اعتبر في البديهي سلب التوقف
كلياً بحسب الحقيقة ان لا يتوقف شئ من افراد حصوله محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظرى الايجاب
الجزئي بحسب الحقيقة بان يتوقف شئ منها عليه لو كان مقدرا او حصوله بالنظر يمتنع ان يحصل بغيره فكما تحقق
ذلك الحصول المقدر فلا يتحقق الا بالنظر فحصول الافراد بالحدس كما هو المفروض لا يصح ان النظرية انتهى كلامه في
كل ضرب من الهنديان لانا قد ابلنا فيما سبق انهم من ان النظرى ما توقف مطلق حصوله على النظر وبيننا ان لا يلحق
الحقل لناسل فما ذكره بنابر فاسد على فاسد وعجب من ذلك اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر
توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر فيصور في جميع الاشياء فيرفع الامان عن البديهييات قوله ومن
عد نهايتهم قال في الحاشية امى ما هو نادر الوقوع وكذا ما هو بالحدس انتهى وانت تعلم ان عدما هو نادر الوقوع غنى
فيما اذا انتقلت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضرورى مخالف للبديهة والبرهان قطعاً لانه مما يقع فيه
الاعطال كثيرة ويحتاج فيه الى مراعات قوانين الاكتساب فكيف يكون ضرورياً لكن عدما هو بالحدس من انواع الضرورى
ضرورى وما قال من ان الانتقال من المبادى الى المطلوب من خواص النظريات ان اراد به ان الانتقال ^{النتيجة}
من خواص النظريات فذلك مسلم لكن لا يديم منه كون المحسنيات نظرية وان اراد به ان الانتقال المذكور مطلقاً من خواص
النظريات فذلك ممنوع بل باطل نعم لا مشاحة في الاصطلاح على اطلاق لفظ النظرى على قسم من اقسام البديهي لكن لا
كلام في ذلك وكيف يذهب عاقل الى ان المطلوب الحاصل بلا تخلف كسب واجابة فكله نظري بالمعنى المقابل
للاقسام الستة المشهورة للبديهي قوله التي لا بد فيها من واسطة في العلم قال في الحاشية امى في احد نماذج حصوله

انتهى هذا معنى على ما عزم من ان النظرى هو ما يتوقف مطلق حصوله على انظر وقد عرفت فساد قوله فان الفارق بين
 المبدئى والنظرى قال فى الحاشية لان المبدئى لا يمكن نفس طيبة حصوله بالنظر بان لا يترب عليه شئ من افراد
 حصوله وليس الا ما هو حاصل بنفسه من غير واسطة فى العلم فما يكون فرد من حصوله بواسطة النظر فى المبادى يكون
 نظريا فالبدئية مخصوصة بالبساط والمحدود المركب فعلا اى حاصل بنفسه بالصورة الاجالية والنظرية مخصوصة بالحق
 المركبة اى حاصله بالصورة التفصيلية انتهى وقد علمنا ك فيما سبق ان ما زعمه فى تفسير المبدئى والنظرى باطل ما ذكر
 من اختصاص البدئية بالبساط والمحدود والمطل والنظرية بالحق المركبة اى حاصله بالصورة التفصيلية سيما فى الكلام
 غفر ربنا الله تعالى قوله ومن بهنا علم ان العلم بالكنه قال فى الحاشية فاقبل يادى منه انحصار العلم بالكنه فى
 العلم باى التام مع انه ليس كذلك لان الانسان مثلا اذا تشغل نفسه فى الذهن بحيث يكون مرآة لمشاهدة جزيئاته كان
 علما لها بالكنه البتة ولا يجوز ان يكون النوع معرفة للجزيئات لما تقرر عند سبهم من انحصار التعريف فى الحد اكرسم ولهذا
 قالوا ان التعريف بالنوع لا يكون الا فعليا لا يقال تعريف الصنف بالنوع يكون حقيقيا كما يقال السبى انسان سبوح
 بالوحى لتبليغ الاحكام الالهية الى الخلق لانا نقول لو سلم انه حقيقى فالاصناف حقائق اعتبارية عرفية والنوع المشترك
 بينها بمنزلة الجنس لها والاستحالة فى ان يكون شئ نوعا حقيقيا للجزيئات ومعنا للتحقق الاعتبارية العرفية قلنا العلم
 بالكنه على نحوين نحو يخص بالنظريات وهو ما يكون بالصورة التفصيلية كما حققناه ونحو لا يخص بها كما هو علم الجزيئات
 بالنوع فالجزيئات اذا كانت نظرية فانما يكون مجهولية النوع بالكنه وحدودها بالحقيقة محدود النوع وموالاتها الشخصية
 لا تكون نظرية لان علمها اما ضرورى كعلم المجردات بانفسها او حصولى بالاحساس او التخييل او التوهم فعلمها بالنوع لا يكون
 المجرد والاتفات لا يتحصل المجهول فتفكر بدئية انتهى وتحقيق التحقيق بالافتقار الى العلم بالكنه عبارة عن علم نفس حقيقة شئ
 وهو يتحصل بعينه تفكره على النظرية يتحصل بآية سواء كانت ثابته على علم حقيقة شئ بالحدود او عن طريقه كفى علمه بالرسوم بنا على تجزئة افادة اركان حقيقة
 كما هو الحق وقد يحصل بالتفكير الفكري حصول دفعة تفصيل للحصول المبدئى قد يحصل بان يحصل المبدئى ايضا دفعة لا يتغير الفكر العلم الاول اعنى العلم
 بحقيقة شئ اى حاصل تفكير النظرى قطعاً سواء حصل بالحدود بالرسوم والعلم الثانى اعنى العلم بحقيقة شئ اى حاصل علمه بالنظر
 سواء كان مع حصول المبدئى دفعة او بدون ضرورى قطعاً فان اراد الشارح بالعلم بالكنه ما بيناه فالقول باختصاص
 العلم بالكنه بالنظريات باطل قطعاً لا سيما وقد صرح فيما سبق نقله نفاس الحاشية ان العلم بالبساط والمحدود المركب
 الحاصل بالصورة الاجالية بدئى مع ان هذا العلم بالكنه بالمعنى الذى بيناه وان اراد به اصطلاح عليه بعض المتأخرين
 وقوله الشارح على سجية اعنى علم شئ بذاته فلا يصح الحكم باختصاصه بالنظريات مطلقا لجواز ان يحصل لمبادئ دفعة

ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون لك العلم ضروريا لا نظريا والعجبان الشايع يزعم ان تصور المعروف بالفتح لا يحصل
بالاكتساب بل الحاصل به تصور واحد هو تصور للمعرف بالكسر بالذات والمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم يتحقق الحركة الاولى
وصلت للمبادى دفعة فعلى رايه لا يمكن الانتقال من المبادى الى المطلوب في التصورات اصلا اذ لا يحصل على رايه
الا تصور المبادى وليتقت بها الى المطلوب انما يتصور الانتقال المذكور لو حصلت صورة جديدة ورا تصور المبادى فيعلم
على رايه ان يكون العلم بالكنه اعنى علم المطلوب بذاته اذ حصلت دفعة ضروريا قطعاً اذ لا سبيل لتحقيق الانتقال من
المبادى الى المطالب على رايه وهو الذي جعله من خواص النظريات وجعل حقيقة وعدم حقيقة فارقا بين البديهي والنظري
واما حصول الالتفات الى المطلوب بحصول المبادى فلا يمكن جعل المطلوب نظريا اذ صرح في الحاشية المنقولة آتفا بان
علم التجزيات بالنوع لا يكون نظريا لانه لا يكون الا مجرد الالتفات لا التحصيل المجبول وهذا صريح في ان حصول الالتفات
لا يمكن للنظرية كيف ولو كفى كان علم التجزيات بالنوع نظريا وكان التعريف للفظي اليه كاسب للنظري وجريح لطلبه
فظهر ان ما حققه المحققون الذين هلك الشايع في تقليدهم امون من بيت العنكبوت والعلم الحق عندى الملك
الملوك قوله خوطب به سقراط فاطب به ماتن سقراط وقال ان كان المطلوب معلوما فلا وجه لطلبه ان كان مجهولا فم
تعرف انما المطلوب عند حصوله كعبه ابن خنيسه من لا يعرف فانه لو وجد ذلك العهد فم يعرف انه ذلك العبد الا بقى الذي
كان في طلبه فغرض عليه سقراط قياسا واستنتاج منه مطلوب ما لم يحل عقدة الشك بكذا القل في فواتح كتاب البرهان من
الشفاة قوله واجيب عنه بمنع المحتمل تقديرين الاول انما لانهم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتى
يلزم تحصيل الحاصل او طلب المجهول المطلق بل يجوز ان يكون معلوما من وجه فيكون مشهورا به صالحا لان يتوجه اليه
مجهولا من وجه اى من حيث نفس حقيقة فيطلب العلم بها بالكسب كما اذا علمنا الانسان بوجه الكاتب وبعد علم هذا الوجه
فصننا علم حقيقة فهو معلوم لنا من وجه وصالح لان يتوجه اليه الطلب فاذا امكننا الفكر واقتلنا منه الى مبادى ثم منها اليه
حصل لنا العلم حقيقة وصار الوجه المجهول اعنى حقيقة معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل اذ الحاصل بانما كان عالما بالكاتب
واحصلنا الفكر فهو العلم بالحقيقة ولا طلب المجهول المطلق اذ الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا بل كانت معلومة بالوجه وهذا
التقدير هو الذى يتوجه عليه هذا السؤال في بادية الراى ويندفع عنه هذا السؤال بتوضيح حاصل الجواب بان
المطلوب على هذا التقدير هو الوجه المجهول والمعرف بالحصول بالحركة الفكرية بعد كون المطلوب معلوما بالوجه فالجهول
المطلوب هو حقيقة الانسان ومعرفها هذه اعنى الحيوان الناطق الذى حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعوب
بوجه الكاتب الى مبادىه فالوجه المعلوم اعنى الكاتب مثلاً وجه للوجه المجهول اعنى حقيقة الانسان فليس ههنا ثلاثة امور

الوجه المعلوم والوجه المجهول ذو الوجهين هما بنيناك امران الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول فلا يناسب هذا التفسير
ما ذكرناه من انه لا يحصل اذ ليس المطلوب امران لا سوى الوجهين التفسير الثاني اننا لانعم ان المطلوب اما معلوم مطلقا واما
مجهول مطلقا لجزان يحسن معلوما من وجه مجهولا من وجه سوار كان ذلك الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من
ذلك الوجه مجهولا في نفسه او معلوما في نفسه كما اذا كنا نعلم الانسان من حيث انه كاتب ولم نك نعلم من حيث انه حيوان
ناطق فطلبنا من الوجه الذي كنا لا نعلم به فاشتقنا من الانسان المشعوبه بوجه الكاتب الى مباديه اعني الحيوان الناطق
سوار كان تلك المبادي قبل ذلك مجهولة في نفسها ومعلومة في نفسها لكنها لم تكن مرآة للملاحظة الانسان مثلاً فلما انتقنا
تلك المبادي ورتبنا ما جعلنا مرآة للملاحظة الانسان مثلاً فالتفتنا بها اليه فنحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان
ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لنا من هذا الوجه فالمطلوب على هذا التفسير هو ذو الوجهين المشعوبه بالوجه المعلوم
قبل الحركة الفكرية والمعروف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فهنا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان
المطلوب معلوما من ذلك الوجه والوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فصدا معلوما بذلك الوجه بعد الحركة الفكرية
وذو الوجهين فالاول كالکاتب مثلاً والثاني كالحیوان الناطق مثلاً والثالث كالانسان مثلاً وهذا التفسير هو الذي ينبغي
عليه كلامنا قد حصل لا يناسب جواب المسئلة واذ علم ان في اكتساب المجهولات التصورية من المعلومات التصورية بمسلكين الاول
المسلك المشهور من ان في التعريف صورتين صورة المعرفة بالكسروي الكاسية وصورة المعرفة بالفتح وهي الكسبية وان
المرتبة على التعريف هو العلم بصورة المعرفة بالفتح والثاني ما زعمه بعض المتأخرين ان في التعريف
صورة واحدة هي صورة المعرفة بالكسرية لكنها مرآة للملاحظة المعرفة بالفتح فالمعرف بالفتح حاصل بالعرض ملتفت اليه بالذات
على عكس المعرفة بالكسرية فانه حاصل بالذات ملتفت اليه بالعرض التقرير ان اللذان ذكرناهما تامان على كلا المذهبين بالتفسير
الاول فلان المطلوب على هذا التفسير هو الوجه المجهول المعلوم بالوجه المعلوم قبل الطلب فاذا حصلنا مباديه وانتقنا منها اليه حصل
لنا المجهول بما يحصل صورة كما هو على المسلك الاول او بصورة ملتفت اليه بالذات بتلك المبادي كما هو على المسلك الثاني
واما التفسير الثاني فلان المطلوب على هذا التفسير هو ذو الوجه فاذا كنا علمنا المطلوب قبل الطلب بوجه معلوم ثم استحضرنا مباديه
وانتقلنا منها الى الوجه حصل لنا ذو الوجه من وجه كان مجهولا لنا من ذلك الوجه سوار كان حصول ذي الوجه يحصل صورته
بالذات او بالاتفات اليه بالذات وبالجملة فلذا ينبغي كلا التفسيرين على احد المسلكين كما يتوهم القاصرون قوله فعادى انما
اعلم ان في علم اشئ بالوجه احتمالات الاول ان الوجه فيه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض وذو الوجه حاصل بالعرض
وملتفت اليه بالذات وهذا مذهب المتأخرين والثاني ان احاصل بالذات وملتفت اليه بالذات هو الوجه من حيث الاتحاد بوجه

ونفذ حسب المتقدمين الثالث ان احاصل بالذات والملفت اليه بالذات هو نفس الوجود اما ذو الوجه فليس محصل لا ملفت اليه
 اصلا لا بالذات لا بالعرض ونفذ الاحتمال باطل قطعا اذ على هذا لا يكون الوجه معلوما اصلا لا بالذات لا بالعرض فلا يكون علم
 بشئ بالوجود اعرفت بهذا علم ان تقرير يعود على التقرير الاول للجواب ان هناك امران وجه معلوم وآخر مجهول المعلوم معلوم مطلقا
 والمجهول مجهول مطلقا فلا يطلب للمعلوم كونه معلوما ولا للمجهول كونه مجهولا فلا لشكال محال فان بنى العود على الاحتمال الثاني
 ثم ويكون الجواب بطل ذلك الاحتمال وان بنى على الاحتمالين الاولين فلا يتوجه العود لان المطلوب اذا كان معلوما بالوجه
 لم يكن مجهولا مطلقا بل معلوما بالعرض للاتحاد الوجه المعلوم مع الوجه للمجهول فيصح طلبه لو كان الوجه معلوما ولم يكن المطلوب
 حاصلا وملفتا اليه طلقا لا بالذات ولا بالعرض لبقى المطلوب مجهولا مغفولا عنه بالكلية فلا يتوجه اليه الطلب ونفذ موحا صل
 جواب المص عن العود ولا اساس لجواب ثاقده لمحصل بهذا التقرير اصلا اذا المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول لا الامر الثالث
 وتقرير العود على التقرير الثاني للجواب ان الوجه الذي يكون المطلوب معلوما منه معلوم مطلقا والوجه الذي يكون المطلوب مجهولا منه
 مجهول مطلقا فلا يتصور طلب شئ منهما والجواب عنه ما قال ناقده لمحصل من انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب
 الثالث عني فالوجهين فانه ليس مجهولا مطلقا كون الوجه المعلوم آله لمشاهدة ولا معلوما مطلقا كونه مجهولا من جهة غير الوجه
 المعلوم ولا يسى هذا التقرير جوابا لمض لان المطلوب على هذا التقرير ليس هو الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من ذلك الوجه
 بل هو ذو الوجه والمعلوم بالوجه المعلوم هو ذو الوجه لذلك الوجه المسمى بالوجه للمجهول لان الوجه المعلوم ليس مرآة للملاحظة ذلك الوجه
 ثم لا يخفى ان العود على تقرير الثاني غير متوجه اذ حاصل ذلك التقرير ان المطلوب معلوم من جهة ومجهول من جهة اخرى كالانسان اذا كان
 معلوما من حيث انه كاتب مجهولا من حيث انه حيوان ناطق فيصح طلبه لا يلزم من هذا ان يكون للانسان وجه هو معلوم في نفسه
 ووجه آخر هو مجهول في نفسه حتى يقال ان الوجه المعلوم معلوم والوجه للمجهول مجهول وانما اللازم منه ان يكون الانسان معلوما
 من جهة بان يكون الوجه مرآة للملاحظة ومجهولا من جهة بان لا يكون ذلك الوجه مرآة للملاحظة ولا يلزم من ذلك ان يكون
 الوجه الذي فرض الانسان مجهولا من ذلك الوجه مجهولا في نفسه لجواز ان يكون الوجه معلوما في نفسه ولا يكون مرآة للملاحظة
 الانسان فلا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق ان يكون نفس الحيوان الناطق مجهولا فقلنا
 ان المطلوب عني الانسان معلوم من جهة الكاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق لم يتوجه ان يقال الكاتب معلوم و
 الحيوان الناطق مجهول فلا يصح طلب شئ منهما اما اوله فلا ان المطلوب ليس هو الحيوان الناطق حتى يقال انه مجهول فلا يصح
 طلبه بل المطلوب هو الانسان وهو معلوم من وجه ومجهول من وجه ونفذ موحا ثاقده لمحصل اما ثانيا فلا يلزم من
 كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق كون الحيوان الناطق نفسه مجهولا فشتان بين الامرين ولعل ناقده

المحصل لم يتعرض لهذا نظر الى ان منع استلزام كون المطلوب مجهولا من جهة كون الوجود نفسه مجهولا لا يصح كون ذلك الوجود نفسه
مطلوبا اذ المطلوب هو ذو الوجود لا الوجود نفسه سوار كان معلوما او مجهولا فكان هذا المنع بغزل عن الغرض هكذا ينبغي ان نفهم هذا
المقام ولعلك دريت بما علمنا في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يتحمل تقريرين يتتبع
على اولهما كلام المصنف لا كلامنا فالحاصل على ثانياهما كلامنا فالحاصل لا كلام المصنف فإيراد كلامنا فالحاصل عقب جواب المصنف
من دون بيان التقريرين للجواب كما وقع من الشك لا يتخلو من خطب قوله واجب عنه واختاره المصنف حاصل الجواب ان الوجود
المجهول هو نفس حقيقة الشيء والوجود المعلوم عرضي له فالجمله المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يتبين طلبه ان المطلوب هي
الحقيقة المعلومه بعض اعتباراتها فليس يهبط الا امران الوجود المعلوم وذو الوجود المعلوم وهذا الجواب صريح الاتفاق على تقرير
الاول الذي ذكرناه سابقا ولا انطباق له على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحه فالا نعلم ان الوجود المجهول
مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجود المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشيء كان الوجود المجهول معلوما من حيث اتحاده مع شيء
المعلوم بالوجود المعلوم ولو بالعرض فتأمل انتهى انت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلاثة امور الوجود المعلوم والوجود المجهول
والشيء ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشيء بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا
لم يعقل بعد بل ليس هناك الا امران الوجود المعلوم وذو الوجود المتحد معه وهو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما
يتبادر بكلام المصنف فاذا ذكره ليس توضيحا لكلام المصنف بل هو نسخ له ولعل لكلامه معنى لا نتأخذه قوله معلوم بالوجود المعلوم
اعلم انه لا بد في الطلب من كون المطلوب معلوما بالوجود قطعاً سوار كان ذلك اعني علم الوجود ما حاصله بالانظر كما اذا علمنا شيئا
بالمشاهدة ثم قصدنا ان نعلم كنه حقيقته او حاصله بالانظر كما اذا علمنا شيئا او لا بالوجود ما بالانظر ثم علمنا برسمه ثم قصدنا ان نعلمه بمجرد
ما يقال من انه لو وجب في الطلب كون المطلوب معلوما بالوجود لم يتسلسل اذ العلم بالوجود من خواص النظريات على ما شتهر
فيهم ان سبب العلم بالوجود وبكذا في غاية السقوط اذ العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذ العلم النظري هو ما يحصل بالفكر
بان يتقبل من المطلوب المشعوبه بوجه ما الى المبادي اما دفعة او تدريجيا ثم منها الى المطلوب تدريجيا وذلك غير لازم في
علم الشيء بوجه ما فاننا نعلم اكثر الاشياء بالوجود ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجود الحاصل لاكتساب
على الطلب لم يتسلسل قطعاً واما في بعض اشروح من الفرق بين العلم بوجه شيء وعلم الشيء بالوجود بان الحاصل للمثقت
التي لا ذات في الاول هو الوجود واما ذو الوجود فاما هو حاصل ولثقت اليه بالعرض وفي الثاني الحاصل بالذات هو الوجود
ولثقت اليه بالذات هو ذو الوجود والاول بدوي وهو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت
فساده مما سبق من ان الفرق بين علم الشيء بالوجود وبين العلم بوجه الشيء جزاف باطل على انه يجب ان يكون المطلوب

قبل الحركة الفكرية لمتفتا اليه بالذات اذ الطلب بالذات انما يتوجه الى ما يكون مقصودا بالذات فلا يكتفى العلم بوجهه بالمعرف
 الذي ذكره للطلب فلا يكون المطلوب في هذا العلم لمتفتا اليه بالذات كما لا يخفى قوله واجاب ناقد المحصل فذكرت حاصل
 الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب المقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك
 الوجه حاصل قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه العلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولاً من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معروف
 للمطلوب ليس مقصوداً بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي
 الوجهين وقد علمنا ذلك سابقاً ان هذا الجواب غير متوقف على القول بافادة المعرفة بالكسر حصول صورة المعرفة بالفتح فذكر
 قوله بحيث يستلزم لقصور حصول صورة الشئ المعرفة بالفتح قال في الحاشية بناء على ان في التعريف لقصورين لقصور
 المعرفة بالكسر لقصور المعرفة بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهى فذكرت سابقاً ان اصل الجواب غير متوقف
 على القول بحصول صورة المعرفة بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان لصير امر آخر مرة لمشاهدة ولا دخل
 لقوله بحيث يستلزم لقصور حصول صورة الشئ المعرفة بالفتح في اصل الجواب انما ذيل الجواب بهذا الكلام تبييناً لما هو الحق
 من ان المترتب على التعريف والكسب هو العلم بالاتفاقات فقط وليقال انه اذا حصل صورة المعرفة بالفتح اعظم من الحصول
 بالذات وحصول بالعرض فيقيم الكلام على السكين قوله وانت خير حاصل ان صورة المعرفة بالفتح لا تفصل بالتعريف
 فلا يحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين انما حاصل قبل الطلب صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه الآخر
 فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعروف على وجه يشاهده المعرفة بالفتح فليس المقصود امر ثالثا سوى الوجهين و
 انت خير بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذنب من يقول بعدم حصول صورة المعرفة بالفتح في التعريف يكون المقصود
 بالنظر بالاتفاقات بالذات الى المعرفة بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك بالاتفاقات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة
 الوجه الآخر الذي حصل معرفاً بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو المتفتت
 اليه بالذات وصورة المعرفة ذلية بالاتفاقات اليه فقد صح كلام ناقد المحصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراده الاعتراض
 على قوله بحيث يستلزم لقصور حصول صورة الشئ المعرفة بالفتح فقد عرفت ان هذا القول لا يدخل في الجواب فيكون الجواب
 سالما عن الايراد ويحوز قول الشرح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشو باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا
 القول على السكين بان يراد بحصول صورة المعرفة بالفتح اعظم من الحصول بالذات وحصول بالعرض فان قلت لعل
 مبنى ايراد الشرح على ما تقر عند القدماء من ان المتفتت اليه بالذات في علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث الاتحاد مع
 ذي الوجه فلا يكون المتفتت اليه بالذات اليه امر ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلائم ذلك قول الشرح على خلاف امر المقصد

معلوم من وجه وجوب بل من وجه جاريها بل فرق فان المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم التصوري مجبولا بالعلم التصديقي
فلما وجه تخصيص الشك بالمطلوب التصوري نعم اندفاع الشك في التصديقات أظهر من اندفاعه في التصورات الا ان هذا لا يوجب
اختصاصه بالتصورات ولعل الشارح يبيّن تخصيص الشك بالتصورات على ما ذكرناه سبق من ان التصديق في الاذعان الذي
هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يتوجه السؤال في النسبة الجزئية او ما يفرض متعلق الاذعان بأنه
العلم فيعلم من طلبه تخصيص الحاصل او مجبول فيعلم طلبه المجبول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تخصيص
الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم وقد علمنا ان سابقا ان الاذعان علم وان جعله من لواحق الاوراك باطل
فيكون هذا الكلام بناء فاسد على فاسد ثم لا يخفى انه يلزم الشارح ان لا يكون شيء من العلوم نظريا مكتسبا مترتب على النظر
اما في التصديقات فلان المكتسب بالنظر هناك هو الاذعان وهو عنده ليس علما واما في التصورات فلان المترتب على النظر هناك
عنده هو الاتفاقات لا العلم وهذا كاذب انقلبه واسدول الصعته والتشديد قوله موضع العلم بل موضع العلم بحيث يقع
العوارض الذاتية له او لافواعه او لعارضه الذاتية او انواع اعراضه لذاتية بل لا يكون موضع المسئلة اما نفس موضع العلم كقولنا
في العلم بطبعي كل جسم فله جيل طبعي او نوعه كقولنا فيه الفلك لا يقبل الخرق والاستيلاء او خبره كقولنا كل صورة جسمية متناهية او
عرضا ذاتيا له فاما ان ثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطبقة على الزمان او مثبت له ما يلحقه لا علم
كقولنا كل حركة يقيم له الى نهاية فانه ما عرض له ما هو مسئلة الاتصال او يكون موضع المسئلة نوع عرض ذاتي وثبت له ما هو عرض
ذاتي له كقولنا كل متحرك جركتين متقيمتين لانه وان يكن بينهما او مثبت له ما يلحقه لا علم كقولنا كل حركة طبيعية لا يتجمل السكون
بينها او يكون موضع المسئلة موضع العلم مع العرض الذاتي كقولنا بل الجسم المتحرك مجتمع فيه اقتضا وتمرى وطبعي معا او نوع موضع
العلم مع العرض الذاتي كقولنا بل الحيوان المتحرك يتحرك عن ارادة او عرض العرض الذاتي كقولنا بل بطور الحركة يتجمل السكون
فالبحث في العلم لا يجب ان يكون مقصورا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه قال الشيخ في برهان المشغلة الموضوعات هي الاشياء
التي انما يبحث في الصناعات عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية
لهذا الموضوع اولها هذه عوارضه اولها هذه انتهى وبه يرجع فيما ذكرنا اذ لو وجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لم
لوجب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لنفس موضوعه فقط ففي سياق كلامه لانه على ان
قوله في تعريف الموضوعات عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحولات التي ليست اعاندا ذاتية لنفس موضوع العلم بل
هي عوارض ذاتية لانواعه او لافواع اعراضه وما قيل من ان ما يعرض الشيء لامراض عرض غريب هو العرض الغريب لا ينسب
اليه لا يبحث عنه في العلم الذي ذلك الشيء موضوعه فمرا الشيخ في الاحوال المنسوبة الى الموضوعات هي العوارض الذاتية وذكرنا في

للبسيان اما العوارض الذاتية في تعريفها مسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد المعروض على الاطلاق كما تخبر
 الجسم لا يعبر عن الذاتي الشاغل على التقابل كالزوجية للعدد فكان معنى كلامه ان المسائل هي القضايا التي محمولا بها جوهر
 شاملة للموضوع على الاطلاق واما عوارض شاملة على التقابل شاملة لنوعه وعرضه على الاطلاق وكما يتبين اعراض ذاتية للموضوع
 لكن ليست الاول شامل للموضوع على الاطلاق ولتتم الثاني شامل على التقابل في غاية السخافة ولم يقوطلان العوارض الغريبة
 للموضوع على تخون فيها ما هي عوارض ذاتية لانواعه وعوارضه وان كانت غريبة بالقياس اليه نفسه منها ما هي غريبة بالقياس
 الى النوعه وعوارضه ايضا فالنحو الثاني لا ينسب اليه ولا يبحث عنه في العلم واما الاول فلا ريب في كونه مجرأ بل ما من علم الا و
 يبحث فيه عن ذلك النحوس العوارض وما وقع في عبارات القوم من ان العوارض الغريبة للموضوع العلم لا يبحث عنها في
 العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها في العلم مطلقا والاوجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم وليس الامر
 كذلك اذ موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي ولو وجب ان يكون محمول المسئلة هو العرض الذاتي لنفس
 موضوع العلم فاذا جعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي كان ذلك المحمول عارضا لذلك الموضوع الذي
 هو نوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي بواسطة مرآة من نفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا للموضوع المسئلة اذ
 ما يعرض اشئ بواسطة مرآة عرض غريب قطعاً وقد تقرر عند جميع محمولات المسائل يجب ان تكون اوضاعا ذاتية لموضوعاتها و
 الا لم يتعلق بها اليقين الدائم الثابت كما نقص عليه الشيخ في برهان الشفا بل الماد ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بل تحجب
 محمولات ما هي اعراض غريبة بالقياس اليه في المسئلة القائمة ان تلك لا يقبل الحرق والالتيام لا يجب ان يجعل موضوع المسئلة كجسم
 فان هذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للجسم واما جو عرض ذاتي للفلك ايضا فقد قال الشيخ في برهان الشفا في نواتم الفصل الذي نقلنا
 كلامه سابقا عن فواتح المسائل اذا كانت موضوعاتها موضوع الصناعة كانت محمولاتها من اعراض الذاتية واجناس عرضها
 واعراض اعراضه وان كانت موضوعاتها من اعراض الذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن الوداء وفصوله وعارضه
 واعراض اعراضه واجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجري مجراها انتهى فقد جوز ان يكون محمول المسئلة التي موضوعها عرض
 ذاتي لموضوع العلم جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا ريب في ان جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا تكون اوضاعا ذاتية لموضوع
 العلم فقد وضع ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه
 فاذا كان موضوع المسئلة عرضا ذاتيا ومحمولها جنس موضوع العلم وفصله فلا يبحث في العلم عن جنبه وفصله من حيث انها
 جميع برهان موضوعه وجوهرها موضوع العلم كونه عرضا عنها في العلم ولا من حيث انها من اعراض الذاتية لانها ليس من تلك الاعراض بل
 من حيث انها من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي فها من الاحوال المنسوبة اليه بهذا الاعتبار واليه قال الشيخ في ذلك الفصل

ان الموضوع في المسئلة الخاصة لعلم اما ان يكون انخلا في جملة موضوعه او كانا من جملة اعراضه الذاتية لا يدخل في جملة موضوعه
اما نفس موضوعه سواء كان واحدا للموضوع او كثير للموضوع مثل قولنا بل جسم ينقسم الى انا لانهاية له ذلك في مسائل العلم الطبيعي ايا
نوعه كقولنا بل الهواء المحبوس في الماريند فع الى فوق بالطبع ولا انضغاطا تقاسمته وبه العصب مبدل له ما في القلب والكلب
من اعراضه الذاتية اما عرض ذاتي لموضوعه كقولنا بل حركة كذا مضادة لحركة كذا او عرض ذاتي لافعال موضوعه كقولنا بل الاض
الشمسية مسخرة او عرض ذاتي لنوع عرض ذاتي كقولنا بل البطارية المحركة لتحلل سكون انتهى فالحمولات في المسائل انشئ موضوعا
افعال لموضوع العلم او انواع اعراضه ليست عوارض ذاتية لموضوع العلم بل موضوعات المسائل فان الشيخ قد نص على ان
ما يعرض لشيء لا مخصص كان ذلك انشئ محتاجا في الحق اياه الى ان يصير نوعا معيناً متهماً لقبوله لا يكون عرضاً ذاتياً له فمحمول
تلك المسائل لا يكون اعراضاً ذاتية لنفس موضوع العلم وما يلحق من انها وان لم تكن عوارض ذاتية لموضوع العلم اذا اخذنا بشرط
شيء فهي من اعراضه الذاتية اذا اخذ من حيث هو لا بالشرط شيء او من حيث سره في الافراد كلها او بعضها فاستعرف انه انفس
من ان يلقى له اياها قال بجهنباري في تفصيل لو كانت العوارض الغريبة بحيث عنها في العلم كان يدخل كل علم في كل
علم وصار الظرفين في علم مخصوص وكان العلم الجزئي علما كلياً ولما كانت العلوم متباينة انتهى فلا يدل على عدم جواز البحث في
العلم عن العوارض الذاتية لافعال موضوعه ولا انواع اعراضه الذاتية لانه انما عني بالعوارض الغريبة التي حكم بعدم جواز البحث
عنها في العلوم العوارض الغريبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا اذ لا يلزم من البحث في العلم عن العوارض الذاتية
لموضوعات المسائل التي هي عوارض غريبة بالقياس الى موضوع العلم الادخل المسائل التي موضوعاتها انواع لموضوع العلم او
انواع الاعراض ومحمولاتها عوارض ذاتية لموضوعاتها في العلم ولا يصير فيه قد نص الشيخ على ان موضوع الحق اذا كان نوعا للموضوع
الصناعة ولم يوضع حيث لم توضع في موضوع الصناعة فبذلك الفن خبر من هذا العلم كما في فن السمار والعالم والطبي نعم لو جاز البحث
في العلم عن العوارض الغريبة مطلقا لم اختلط العلوم وعدم كون النظر في علم مخصوص وكون العلم الجزئي كلياً فالعلم الطبيعي
مثلاً ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية للجمم ولا انواعه ولا اعراضه ولا انواع اعراضه من جهة اشتماله على قوة التغير فلا يلزم اختلاط
العلم للبحث فيه عن تلك العوارض والاصير ورته علما كلياً فلو كان مراده بالعوارض الغريبة العوارض الغريبة بالقياس الى
موضوع العلم فقط لم يتم تعليله ومن العجائب ما وقع عن بعض المشرك في بعض تعليقاته قال عدم البحث في العلم عن العوارض
الغريبة لموضوعه مبني على مقدمات استثنائية هي انه اذا كان شيء لموضوع العلم وكان له انواع ولم يكن لبعض انواعه احوال
كثيرة وكان لبعضها تلك مطلقا او مقيدة بالقياس فاسب ان يجعل احوال بعض من جملة العلم الذي موضوعه ذلك الشيء احوال
بعض الآخر علما آخر فقامت فاقوم لما وجد الموجود الذي هو موضوع الالهة افرعا كثيرة ووجد البعض احوالا كثيرة فحكم

الطبيقي مقيداً بالحركة والسكون العدد والمقدار بالاعتقاد ونفس الناطقة من حيث كونها مبدعاً لعل المعقولات الثانية من حيث
الايصال الى المجهولات جعلوا كلاماً من مباحث تلك الاشارة علماء براسة اخرى من العلم الذي موضوعه الوجود واذ لم يحكموا مباحث
البعض الآخر كذلك اذ جوبوا في ذلك العلم كمباحث المفارقات ونحوها وقس على ذلك حال الطبقي والطبي فان بعض الدواع
الجسم الطبي الذي هو بدن الانسان من حيث الصحة والمرض لما كان الاحوال كثيرة مهمة جعلوا بالعلم براسة وافزروه عن الطبي
وجعلوه تحتة بخلاف مباحث النبات والحيوان والانسان لا من بده الحيشية فانهم جعلوا من اجزاء الطبي في الجملة فيجوز البحث
في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم فلهذا لم يقع البحث في علم ما يعرض موضوعه بوساطة امرهم مع جواز البحث عن العرض
الغريب لان لم يجد لهم كيون احواله قليلة وللانحصار منه احوال كثيرة حتى يدبر مباحث احوال الاعمال في العلم الذي موضوعه
الانحصار قال وبهذا ينبغي ان قال بيننا وانا لا نعلم دخول كل علم في كل علم ولم يكن في كل علم مباحث كثيرة يستعين افراد العلم بها
عن العلم بما عدا ما دامنا نعلم كون العلم الجزئي كلياً لو كانت مباحث العلم الكلي قليلة يستحسن ادراجها في العلم الجزئي واما يلزم عدم
تباین العلوم فلم يكن لكل منها مباحث كثيرة يستعين افرادها بالتدوين هذا كلامه لمخصص هذا الكلام اخس من ان يلقفت اليه و
الوقت ان من ان البعض في الاعتراض عليه فليس ان العلوم انما تتمايز بتمايز موضوعاتها وتمايز الموضوعات قد يكون تبانياً
لموضوع الحساب موضوع الطبي وقد يكون بالعموم والخصوص كموضوع الطبي وموضوع الطب وقد يكون بالحيثيات الملحوظة في
البحث كما في موضوع فن الساعات والعالم وموضوع الهيئة المجردة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون تمايز العلوم فيما بينها لاجل كثرة مباحثها
وقلتها ويكون كل علم يفرق من فنان العلم الاكبر ويكون كل صناعة جزئية كعلم الاغنون وعلم الفلاحة وغيرهما من اجزاء الفلسفة
الاولى لا يخرج جزئياتها والتزم ذلك السائل عن الفطرة الانسانية اما العلم الاكبر باحث عن احوال ما لا يتقترن في الوجود دين الى
المادة ويخط هذه الجزئية في كل مسألة وكل فن من ذلك العلم فكيف ينبغي فيه العلم الطبي الباحث عن احوال ما
يتقترن في الوجودين الى المادة من جهة اشتغالها على المادة والبحث عن احوال الاخص انما ينبغي في العلم الباحث عن احوال الاعمال
اذا لوحظ في البحث عن احوال الاخص الحيشية الملحوظة في البحث عن احوال الاعمال ولذا كان البحث عن احوال كائنات الجزئيات
والنبات والحيوان والانسان اجزاء للطبي ولم يكن علم الكيمياء الذي موضوعه الاجزاء المعدنية وعلم الفلاحة وعلم السطرة وعلم الطب
الجزائرية بل جزئيات لها اما ما ينطق به كلامه من ان علم المفارقات فقلته مباحثه جعل من اجزاء العلم الكلي فزيادة القيمة في التفسير
لان موضوع علم المفارقات المسمى بالعلم الاكبر بالمعنى الاخص الملقب بالفولجيا بر الآلات والحق والمفارقات النورية والبحوث
عنه في احوال موضوعه الخاصة بموضوع العلم الاكبر بالمعنى الاعمال عن العلم الكلي المسمى بالفلسفة الاولى هو الموجود بما هو موجود
والبحوث عنه في احوال الموجود بما هو موجود فتوهم كون علم المفارقات جزئياً من العلم الكلي توهم بعيد فانه ليس علماً كلياً بل من جزئيات العلم

[illegible]

ذاتية نفس موضوع العلم كونها اعراضا غريبة بالقياس اليه فافهم ثم في قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم
 المنسوبة اليه اشكال مشهور وبواهم يحشون عن النفس الناطقة واحوالها في العلم الطبيعي مع انها ليست نفس موضوع العلم
 ولا نوه ولا عرضا ذاتيا له ولا نوع عرض ذاتي ولا عرضا ذاتيا لعرضه الذاتي اول نوعه واحوالها ليست اعراضا ذاتية لموضوع
 العلم ولا اعراضا ذاتية لغيره بان النفس صورة متنوعة للجسم وجزء لنوعه وقد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزر
 الموضوع وقيمت له ما هو عرض ذاتي له والبحث عن نفس من هذا القبيل فيه ان النفس ان كانت جزر من الانسان فليست جزر
 من موضوع العلم وما سبق هو ان موضوع المسئلة قد يكون جزر لموضوع العلم الا ان يقال انه يجوز البحث عن جزر نوع موضوع
 العلم ايضا وان كان ذلك الجزر سببا للموضوع العلم وما يقال من انه لا حاجة الى تجزئة البحث عن جزر النوع فان جزر النوع يكون
 عرضا ذاتيا لجنسه الذي هو موضوع العلم فالنفس لما كانت جزر من نوع الجسم كانت من عوارضه الذاتية فالبحث عنها في
 الطبيعي بحث عن العرض الذاتي لموضوعه ولا ريب في جواز ذلك وقوله لا يكاد يتم اذا العرض الذاتي للشيء ما يعرضه ويحمل عليه ما
 هو اطالة او اشتقاق ونفس ليست عارضة للجسم لانها مبينة اليه مفارقة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا سماع لعدم
 الاعراض لذاتية الجسم وما يتحمل من ان البدن مادة الانسان والنفس صورة له والمادة والصورة جنس وفصل باعتبار
 فالنفس يكون فصلا باعتبار فيكون محولا ذاتيا للانسان ومحولا عرضيا لجنسه الذي هو الجسم فالعقل عن التحصيل كما سيأتي انشأ
 الله تعالى في مقامه ومن العجائب ما سبق الى بعض الاديان من ان البحث عن النفس استطردى من جهة تعلقه بالبدن
 انها هو بالاصالة من جملة باحث الحكمة الوسطى اعني الرياضي الباحث عما لا ينقصر الى المادة افتقار اكليها ولا يستغنى عنها
 كليا فان النفس تحتاج الى المادة في حدوثها وتستغنى عنها في بقاءها ولما قضى لوط عن مباحث النفس في كتاب من لطبي
 ولم تنق حاجة الى استيعابها في الرياضي جنس موضوع الرياضي بالكم وهذا التعامل قد غفل عن ان الرياضي باحث عما يقتصر
 في الوجود يعني الى المادة ويستغنى عن اعتبار خصوص المادة في الوجود الذهني وان النفس لا تقتصر في وجودها العيني الى
 المادة لانها قائمة لاني مادة انما تحتاج في حدوثها الى مادة تتعلق بها تتعلق التدبير والتصرف لا غير من الامر من
 بلون بعيد فمرد وقال ان مباحث النفس بالاصالة من جملة علم المفارقات وذكر بان في الطبيعي استطردى لكان اقرب
 من ان يصغي اليه وقد استوفيت الكلام في هذا المرام في تعليقاتنا على تخيص الشفاء لسيدي والي اب الا بارجاه الله عنا
 خير الجزاء وتقدمه بالفقران والرضوان والرضاء **قوله** اي الامور الخارجة قال الشيخ في برهان الشفاء ان المحمول في
 المسئلة يكون محمول الانية فيطلب فيها الانية لانه محمول اللبية فيطلب فيها اللبية دون الانية فلما يجوز ان يكون طبيعة
 جنس افضل وشمينا بجمتها منها اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة فان المحولات التي توفد في هذا الشيء يجب ان تكون بنية

المشهور للشيء اذا تحقق المعنى بهذا كلامه فقد فصل القول في ذلك ثم قال وقد سير برهن على وجود باليعني الذاتيات للشيء اذا كان
عرف لجوارضه ولم يكن يتحقق جوهره وفرد مثلاً من جهة ما هو منسوب الى الشيء اوله فعل او انفعال ولم يكن عرف ذاته مثلاً انما
يطلب بل النفس جوهر وليس جوهره والجوهر جنس للنفس لكن انما يطلب هذا اذا لم يكن عرفاً النفس بذاتها بل عرفاً بما من
جهة ما هي مضافة الى البدن وكمال ماله وليصدق عليها الافاعيل الحيوانية وبالجملة اذا عرفنا بما من جهة انها شيء جوهر كمال كذا او
مبدرك كذا فنكون بعد ما عرفنا ذاتها فاذا لم تكن وضعنا حقيقة ذاتها لم نطلب محل امر آخر عليها ذلك الامر جنس لذاتها ولم
يكن المحمول في طلبنا بالحقيقة جنس الموضوع في القضية بل كان جنساً لامر آخر يعرض له بهذا الذي يطلب المحمول له بهذا كلامه
وبالجملة فالبحث في العلم انما يكون عن الامور الخارجة عن موضوعه العارضة له بالذات او بواسطة امر مساو لا عن العوارض
الذاتية له ومن ههنا تنقسم ليقولون ان الموضوع وذاتياته تكون مفروقة عنها في العلم واما ما يستدل به على ذلك من ان
مسائل العلم تصاناً لا يكون فيها اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع وهو يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت
الموضوع وحده من المسائل لم توقف الشيء على نفسه ففي غاية السقوط لانه ان اريد ان اثبات المحمولات المطلوبة
للموضوع موقوف على ثبوت الموضوع اى وجوده لم يكن لا يلزم منه الا ان يكون اثبات الوجود للموضوع مفروقا عنه لا اثبات
ذاتياته له وان اريد ان اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع موقوف على اثبات ذاتيات الموضوع له فذلك في خيرة الخفايا و
اما قيل في اناثة ذلك من ان فرع ثبوت الشيء للشيء على ثبوت المثبت له ثم والحق الاستلزام ولو سلم توقف اثبات
شيء لشيء على اثباته ثم فليس شيء اذ مقصود المستدل هو ان التصديق بالهلية المركبة الذي هو المطلوب في المسائل متوقف
على الهلية البسيطة للموضوع فان التصديق بالهلية البسيطة مقدم على التصديق بالهلية المركبة ولا يتوقف هذا على فرع
ثبوت الشيء للشيء على ثبوت المثبت له ولا على توقف اثبات شيء لشيء على اثباته فقابل قوله العارضة ما يقال ان المراد
بالعارض الخارج المحمول بالمواطاة بناء على ان المتعبر في المسائل هو الحمل بالمواطاة وذكر المبادى في الامثلة محتمل
التمسك ليس لشيء فقد صرح الشيخ بان العوارض اللاحقة للموضوع قد تكون صوراً وقد تكون اعراضاً وقد تكون مشتقة منها
فالاول نحو كل جسم فيه مبدرك فان مبدرك الميل هو الصورة والثاني نحو كل جسم فيه جيز طبعي والثالث نحو كل جسم فيه محمل لجهات
فلكي الرابع نحو كل جسم فلكي متحرك واما ان المتعبر في المسائل هو الحمل بالمواطاة فجاوبه انه كما يقصد في المسائل اثبات
بعض العوارض للموضوع مواطاة فقد يقصد اثبات حلول بعضها في الموضوع ووقايمة به ايضا كما في المثال الاول على
ان العوارض الذاتية للموضوع العلم لا يجب ان تقع محمولات للمسائل بل قد تكون موضوعات لها كقولنا كل حركة منتظمة
على الزمان والوجود ناه على الماهية فلا يلزم من كون المتعبر في المسائل هو الحمل بالمواطاة ان لا يكون غير المحمول

بالمواطاة عرضا ذاتيا لموضوع العلم **قوله** للطبيعة من حيث هي هي العلم انما اشتهر في تعريف الموضوع انه ما يبحث في العلم عن
 اعراضه الذاتية ورواها من علم الايجات فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه واولا اعراضه الذاتية فلا يصح قصر
 البحث في العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه وما يتوهم من ان محمولات المسائل التي موضوعاتها انواع لموضوع العلم
 او لا عرضها لذاتية وان لم يكن عوارض ذاتية شاملة للموضوع على الاطلاق فهي عوارض ذاتية شاملة له على التقابل في
 غاية السخافة اذا لم يعرض بشئ الامرخص لاحالة عرض غريب لا العرض الذاتية التي تشمل للموضوع على التقابل بالعارض
 الذاتي الانحص ومشتان ما بينهما واجاب عن بلا الابداء المحقق الدواني اولابان في قصر البحث على العوارض الذاتية للموضوع
 في تعريفه سائحا اعتمادا على ما فصل في مقامه من انه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع لولا انواعه واعراضه
 الذاتية او انواع اعراضه الذاتية فهذا اجمال تفصيله موكل الى مظانه وهذا هو الحق كما حقتنا في فواتح هذا البحث وثانيا بانه
 فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما ان فرق بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم يكون عين موضوع المسئلة
 وغيره كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وبه على تقدير الغيرية مفهوم مردود بين محمولات المسائل المتقابلة
 اي مراد منها هو ذلك المفهوم المردود عرضا في موضوع العلم كل تقدير يكون للبحث عنه بالحقبة بمحمول العلم في العرض لذاتي لموضوعه بل
 بوجه غير مضمي لان محمولات المسائل قد تكون بحيث لا يصلح المفهوم المردود منها بين محمولات المسائل الخزان يكون من العوارض الذاتية لنفس
 موضوع العلم كما في قولنا كل حركة منطبقة على الزمان وقد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب
 ان تكون محمولة عليه بالمواطاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود في الاحوال العارضة المحمولة بالمواطاة على عوارضه الذاتية
 بل انما تحمل عليه بالمواطاة او الاحوال اللاحقة لمثل تلك العوارض الذاتية المحمولة على تلك العوارض بالاشتقاق
 اي ان تقع لان تعد من عوارض الموضوع ولا ان يعد المفهوم المردود منها من عوارضه فضلا عن ان تعد من عوارضه
 انما فيه ما فهموا وعرض بعض المتأخرين على هذا الجواب بوجوبين الاول ان المفهوم المردود امرا اعتباري ليعتبره العقل من
 محمولات المسائل والضرورة شاهدة بان البحث انما يكون عن احوال حقيقة واجيب عنه بانه ان اراد بالامر المقتضى
 الامر اعتباري الذي لا يتحقق له في نفس الامر اصلا لانفسه ولا بمنشأ انتزاعه تكون المفهوم المردود امرا اعتباريا بهذا المعنى
 ثم كيف وهو متشخص عن منشأه واقعي وان اراد به بالوجود له في الخارج فكيفه اعتباره بهذا المعنى مسلم لكن لا لان العلم بالاحوال
 المطلوبة يجب ان يكون امرا عينية الثاني انه يلزم من ان لا يكون محمولات المسائل مقصودا بالذات والضرورة تشبه
 بخلافه قال الشيخ في برهان الشفا لاعراض الغيرية لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية واجيب عنه تارة بان
 كون محمولات المسائل اعراضا غيرية لموضوع العلم لا يجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وهي اعراض ذاتية

لموضوعات المسائل واما الشيخ هوان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لانه يكون مطلوبا بالبرهان لا يخفى ان جواب
المحقق انما هو على تقدير تسليم ان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم وانه لا يجوز البحث في العلم عن
الاعراض الغريبة لموضوعه والا فلا حاجة الى ارتكاب القول بالمفهوم المردود فلا يصح ان يوجب جوابه تجوزا للبحث في العلم عن
الاعراض الغريبة لموضوعه فلا يخفى انه لما لم يجز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه مطلقا وكان العرض الذاتي المطلوب في العلم هو المفهوم
المردود بين محمولات المسائل ليكون محمولات المسائل مقصودة بالذات في العلم ولا شبهة في ان الضرورة تشبه بخلاف ضرورة ان المقصود من قولنا
كل حيوان فله قوة النفس الذي هو من مسائل العلم الطبيعي اثبات قوة النفس للحيوان لا اثبات الامر المردود بين قوة النفس ومحمولات مسائل النفس
للمفهوم الطبيعي نعم الاستشهاد بعلام الشيخ ليس في محله لعدم دلالة الاعلى ان محمول المسئلة يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها
وعدم انكار الجيب كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها وتارة بان قصد الباحث يتعلق اولاً بالاعراض الذاتية
لموضوع العلم وان كانت امور انتزاعية وثانياً يتعلق في ضمن المسائل وبسته لا انها بمحمولات المسائل والضرورة انما
تتشبه بان محمولات المسائل لا تخلو عن القصد مطلقاً وبذا في غاية السقوط اذ لا يثبت احد في ان المقصود اولاً وبالذات
هو اثبات محمولات المسائل لموضوعاتها كاثبات امتناع الفرق والالتزام للفلك او الحركة الارادية للحيوان اما اثبات
المفهوم المردود بين محمولات المسائل فهو معزل عن القصد وبالجملة فارجع البحث عن محمولات المسائل الى المفهوم
المردود بينها كما يتركبه المحقق الدواني على تقدير تمامه مكلف مستغنى عنه ثم ان هذا البعض بعد ما وجاب المحقق الدواني
اجاب عن اصل الايراد بوجوهين الاول ما اشار اليه الشارح بقوله العارضة للطبيعة من حيث هي بي والثاني ما اشار اليه
بقوله ومن حيث انها سارية في الافراد كلها وبعضها فاما الجواب الثاني فنسقره ونبين حاله في المدرس المستقبل ان شاء الله
تعالى واما الجواب الاول فما ضل ان موضوع العلم المعروف للعوارض البحوث عنها في العلم نفس الطبيعة من حيث هي
هي اى مع عزل النظر عن الخلط والتعريف والعموم والخصوص فالطبيعة بهذا الاعتبار شاملة على جميع مراتبها وحيثياتها فالعزل
اللاحق لها بحقيقة كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا اخذت بحقيقة اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتي لها من
حيث هي بي لا اتحادا مع جميع مراتبها بالذات او بالعرض وبالجملة فال موضوع هو الطبيعة من حيث هي بي لا لا بشرط شئى بان
يجوز الحيثية قيداً للحاظ اى الهيئته الملوطة بالمخاط من حيث هي بي وان كان معها العن قيود ولكن لم يقيد الحاظ بشئى
سواء هي اعم من الهيئته لا بشرط شئى فانها الملوطة بمجردة عن القيود ولو في الحاظ واما الهيئته لا لا بشرط شئى فلا هي مجردة ولا لا
بمجردة ولا واحدة ولا كثيرة وانما مجرد هو الحاظ في معرفة بالذات لكل بالعرض لها من حيث العموم ومن حيث الخصوص
فالعوارض الذاتية لانواع موضوع العلم او انواع عوارض ذاتية لموضوع العلم عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث

وهو ما لم يثبت عنه في العلم هي العوارض الذاتية لموضوعه وما لظن انه عارض له لا مراض ليس عارضاً له لا مراض ويزيد
 الجواب في غاية استحالة اما اول افلان المهيئة للبشر شي أهم مراتب المهيئة ليس فوقها مرتبة يعبر عنها بالمهيئة لا لا بشر شي
 والمهيئة للبشر شي هي الحالة لاحكام العموم والخصوص وهي موضوع المهيئة ولو كانت فوقها مرتبة أخرى لوم تحقق قبضته
 ورا المهيئة والطبيعية والمحسوسة والاشخصية يكون موضوعها تلك المهيئة من المهيئة واما ثانيا فلانه لو سلم هذه المرتبة فلا
 يفي شيئا اذ لا شك في ان هذه المرتبة أهم من المهيئة المحسوسة والعوارض الذي عرّض للاخص بالذات عارض لهذه
 المرتبة من جهة الخصوصية فلا يكون عارضاً لها بالذات حتى يكون عارضاً ذاتياً لها وما ظن من ان هذه المرتبة لا واحدة و
 لا كثيرة متحدة مع الواحدة والكثير معروفة بالذات لما يعرض بالواحدة والكثير مع فاسد لان المهيئة من حيث هي هي وان لم
 تكن واحدة بالوحدة الشخصية او كثيرة بالكثرة الشخصية فهي واحدة بالذات لان كانت لا شيئاً محصفاً لغيرها بعد تخصيصها
 بخصوصية لا يكون عارضاً ذاتياً لها وقد قال الشيخ ان ما يعرض للشي لا مراض وكان الشيخ محتاجاً في الحق اياه الى ان يصير
 نوعاً معيناً فهي بقوله لا يكون عارضاً ذاتياً له وقد وضع لذلك قانوناً وهو ان يلاحظ طبيعة الجنس مع خصوصية ما يحكم ما وعدوا
 فان كانت باهي كذلك صالحة لان يعرضها العارض فذلك العارض عرض ذاتي وان لم تكن صالحة بل تكون محتاجة
 في عرضه لها الى تحصيل لفصل وتفسير نوعاً معيناً تمهياً لقبوله فذاك العارض عرض غريب فعند هذا الامتحان نجد الحركة
 من العوارض الذاتية للجنس لانه مع قطع النظر عن تنوع لفصل صالحة لقبوله الحركة ولا نجد الزوجية والفردية من العوارض
 الذاتية للعدد لان العدد لم يصير نوعاً معيناً لا يصلح لان يعرض له الزوجية او الفردية واما ما اول به هذا الجيب كلام
 الشيخ من ان مراده ان اذا اعتبر الجنس لا بشر شي لا يكون ما يعرضه لا مراض عارضاً ذاتياً له واما اذا اعتبر لا لا بشر شي
 يكون متحداً مع الاخص بالذات فيكون كل ما يعرضه لا مراض عارضاً له بالذات فموجب عجاب لان الجنس اذا اعتبر
 لا بشر شي فاما ان يكون متحداً بالذات وجوداً مع الاخص كما انه اذا اعتبر لا لا بشر شي يكون متحداً معه وجوداً بالذات
 فيلزم ان يكون ما يعرض الامر الاخص عارضاً ذاتياً للجنس اذا اعتبر لا لا بشر شي ايضا بنار على الاتحاد على ما زعم ولا يكون
 متحداً معه ولا موجوداً بوجوده فلا يكون ما يعرض الامر الاخص عارضاً للجنس لا بشر شي اصلاً وكلام الشيخ انما هو في معرض
 الجنس بعد صيرورته نوعاً معيناً اذ على هذا التقدير لا يكون ما يعرض النوع عارضاً للجنس اصلاً لعدم الاتحاد بينهما وجوداً
 واما ثالثاً فلانه لو سلم كل ما ذكر فانه لا يجري في موضوعات المسائل التي موضوع العلم ذاتي لها واما اذا كان موضوع المسألة
 نوع العارض الذاتي لموضوع العلم فكلما يجري فيه لان مهيئة الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي
 بالذات فما يعرضه بالذات لا يكون عارضاً لها بالذات واما رابعاً فبان سلبنا ان العوارض اللاحقة للشي بواسطة الامر

الاخص اعراض ذاتية لكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فينبغي ان يجعل
 موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشئ محمولة على شئ آخر واليه يكون التصحيح متعلقا بمعرفة
 حال الموضوع نفسه لا بمعرفة احواله فانه فيكون المقصود في كتاب الحيوان من الطبعي مثلا معرفة ثبوت قوة النفس
 النفس اكتم للحيوان والضرورة تشبه بخلافه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الموضوع
 فهي بهذا الاعتبار اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم فيعود الاشكال بقهره في هذا ما افاد قائم الحكماء قدس سره مع
 زيادة ما واما خلافا لما قد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة
 ولان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة لها بالذات التي تحمل عليها في المسائل والاحوال العارضة لعوارضها
 الذاتية الغير المحمولة عليها مواطاة كالعوارض الذاتية للزمان العارض للحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض طبيعية
 الموضوع وان اخذت لا لا بشرط شئ فضلا عن ان تكون عوارض ذاتية لها فلا يتشبه بهذا الجواب فيما اذا كان موضوع
 المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم وخرس العرض الذاتي كذلك ومحمولها عرض العرض
 الذاتي المذكور كقولنا الوجود اذ في مسائل الفلاسفة وقولنا الزمان غير قاري في مسائل الطبعي فان هذه المحمولات ليست
 عارضة للطبيعة موضوع العلم بل هي اعتبار اخذت وبالمجمل فبذلك الجواب لا يستأهل بغضل الاشتغال بالتعيين في الابطال
 والوقت اعرض ان ايضا في سبطا فيه من وجوه الاختلال فاما ما اورد عليه بعض المشرك في بعض تعقيقاته من انه لو صح
 ادخال العلوم التجريبية في العلم الكلي او موضوع العلم الكلي اعلم من موضوعات العلوم التجريبية والعوارض المجتوعة عنها
 في العلوم التجريبية اعراض ذاتية للاخص والعوارض الذاتية للاخص عوارض ذاتية للاعم على ما ذكر المحجب فيكون العوارض
 المجتوعة عنها في العلوم التجريبية اعراض ذاتية لموضوع العلم الكلي فلهذا دخل العلوم التجريبية في العلم الكلي فمندفع ازغاية
 ما يلزم ان يكون العوارض المجتوعة عنها في العلوم التجريبية اعراض ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يتلزم ودخل
 العلوم التجريبية في العلم الكلي لا اختلاف احيث في نظر الباحث فالعلم الكلي بحيث علم اعرض من حيث الوجود والعلوم
 التجريبية تحت علم اعرض من حيثيات اخر فلا يلزم ان يكون العوارض المجتوعة عنها في العلوم التجريبية مجتوعة عنها في العلم
 الكلي والكانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورد عليه قائم الحكماء في خواتيم شره من ان موضوع المسئلة
 ان كان عرضا ذاتيا لموضوع العلم او فوعده عرضا خارجا ان يكون محمولها جنس الموضوع وفصله كيف يكون ذلك المحمول عرضا
 ذاتيا للطبيعة الموضوع وان اخذت من حيث هي لا لا بشرط شئ وذلك لان هذا لا يرد لاجرة على المحجب اذ جوابه انما هو
 عن الابداء القائل بان اعراض انواع الموضوع مثلا بالمجمل الاعراض الغريبة لموضوع العلم المجتوعة عنها في المسائل

يبحث عنها في العلم مع انها ليست عوارض ذاتية لموضوعه وحاصل جوابه ان العوارض الملازمة للشيء بواسطة الامر الاخص
عوارض ذاتية لمن حيث هو بولاء البشرطشي واما الايراد بالمحمولات النعني من اجناس الموضوع ونفسه فلا اساس للايراد
المذكور لاجابهم بنواير على حاله على مقرر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم ولم نعهم بحث فيه لاحال
المسئولة المية قد ذكرنا ذلك الايراد في فروع بحث الموضوع ثم علم ان الحبيب اور على نفسه بانكم جعلتم العارض الذاتي
للامر للاخص عرضا ذاتيا للاعم نظرا الى اتحاد الاعم والاخص لا شك ان الاتحاد من اطرفين فينبغي ان يكون العرض الذاتي
للاعم عرضا ذاتيا للاخص واجاب عنه بان هذا لا يجري في العارض الامر مع فان الاعم بوحده المهيمته متحدة مع الاخص فلا
اوبالعرض الاخص ليس كذلك فلم يكن لما يعرض الاخص بواسطة الاعم خصاص بالاعم لا بد لعارض الذاتي من
الاختصاص وبذا في غاية السقوط لان الاختصاص غير مشروما في العرض الذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض
الاخص بالذات عرضا ذاتيا للاعم وجب اليه بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاعم بالذات عرضا ذاتيا للاخص وان لم يكن
مختصا به بالجملة فتخافه هذا الجواب انهم من ان يخفي ومفاسده اكثر من ان تحصى **قوله** فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد يعرض
الطبيعة من حيث هي لا يجب ان يعرض لافرادها كصلح الطبيعة لان تقع موضوع المهيملة وكالوجوب العارض لطبيعة احد
التقسيمين لا يمتنع مع امكان كل منهما بخصوصه ما يتوهم من ان كل ما هو لادم للطبيعة من حيث هي بي لازم للفرد باطل لا يفت
اليه فالعارض الذاتي للطبيعة من حيث هي بي يجوز ان لا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم من العرض الذاتي لا يبحث عنه
في العلوم لان المسائل هي القضايا المحصورة **قوله** او من حيث هي سارية في الافراد كلا او بعضها هذا هو الجواب الثاني
الذي تكلفه بعض المتأخرين لدفع الاشكال الوارد على مقرر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه انفي الاشكال
الذي ذكرناه في الدرس السابق وحاصل ان موضوع العلم هو الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضها من العوارض
الذاتية ما يكون عارضا للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد كالتيه العارض للطبيعة بحكم الطبعي الذي يوضع
الحكمة الطبيعية ونها ما يعرض لطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في بعض الافراد كقوة النفس العارضة للجسم الطبعي من حيث
سريانه في بعض الافراد اعني الحيوان فما يعرض الاخص بالذات عارض بالذات للطبيعة الاعم السارية في بعض الافراد فهو
عرض ذاتي للاعم فالبحث في العلم نالقع عن العوارض الذاتية لموضوعه وبهذا الجواب كالجواب الاول في غاية الومن
والخفاة او اولا قلناه اما ان يرد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد انما صحتها بخصوصها
فلا يخفى انها عين الاخص فان طبيعة بحكم السارية في الحيوان مخصوصة نفس الحيوان فما يعرضها بالذات انما يكون عرضا
ذاتيا للاخص باجواز لا للاعم فيكون بالقياس الى الاعم عرضا غير يافق الاشكال كما كان واما ان يراد بها الطبيعة

المطلقة السارية في بعض الافراد هي بعض كان فلا يخفى ان ما يعرض الالخص بخصوصه بالذات لا يكون عارضا للطبيعة المطلقة
السارية في بعض الافراد لا بخصوصه الالبعث تخصيصها في ضمن كل الالخص بخصوصه فيكون عرضا غير بالقياس اليها فثبت
فيما سبق فيبقى الاشكال بحال واما ثانيا فلان هذا الجواب لا يفي في العوارض الذاتية الغير المحمولة بالمواطاة على نواح
الاعراض الذاتية لموضوع العلم الغير المحمولة عليها بالمواطاة فانها بحث عنها في العلم مع انها ليست عارضة للطبيعة المطلقة
العلم اصلا لان حيث انها سارية في الافراد كلها وبعضا ولا من حيث انها سارية في الافراد لبعضها فاما ما اورده بعض الشرح
على هذا الجواب من انه يستلزم دخول العلم التجزئية في العلم الكلي اذا العوارض اللاحقة بالذات لموضوعات العلوم الجزئية
على هذا التقدير عارضة بالذات لطبيعة موضوع العلم الكلي من حيث سرها بنها في الافراد لبعضها فاقطاعا فلا يلزم ما ذكره
المجيب الا ان يكون العوارض الذاتية لموضوعات العلم التجزئية اغراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي لان يكون تلك العوارض
موجودة عنها في العلم الكلي لاختلاف حيثية البحث فلا يلزم دخول العلوم التجزئية في العلم الكلي وكذا ما اورده
البعض الآخر من ان حيثية السريان في الافراد كلها وبعضا اما تعليلية واطلاقية او تقيدية على الاولين
فال موضوع الطبيعة من حيث هي هي والقضية المنعقدة منها هي المهمة والقضايا المستعملة في العلوم
للمحاكمة محصورات واليه على هذا التقدير يرجع الجواب الى الجواب الاول على الثالث فاما ان يراد هذا المركب التقيدية
فذلك لا يصح ان يكون موضوعا للعلم او يراد مرتبة من المبهمة موجودة في الذهن او في الخارج فيكون القضايا المعقودة
بها شخصية فلا تكون مسائل للعلوم الحقيقية وذلك لان الطبيعة قد تعتبر من حيث هي وهي بهذا الاعتبار موضوع المهمة
التقيدية وقد تعتبر من حيث هي بهذا الاعتبار موضوع الطبيعة وهي بهذا الاعتبار لا يسي اليها احكام الافراد وقد تعتبر من حيث هي
على الافراد وسر يانها فيها وهي بهذا الاعتبار حاكمة للاحكام الافراد وموضوع للقضايا المحصورة ومهمة المتأخرين ونحو المرتبة
هي المرادة للطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلها وبعضا وهذا المركب التقيدية عنوان لهذه المرتبة فلا يكون القضايا
المعقودة منها شخصيات ولا مهمات قديمة بل محصورات او ما في حكمها واعلم ان المجيب قد استشهد على ما زعم بما قال العلم
الثاني في تعليقه من ان العلم الطبيعي له موضوع يشمل على جميع الطبيعات ونسبة الى ما تحت نسبة العلوم الكلية الى
العلوم التجزئية وذلك الموضوع هو الحكم ما هو متحرك وساكن والمبحث عنه فيه هو العوارض اللاحقة من حيث هو كذا لك
لان حيث هو جسم فلكي او عنصر في النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية نظرا خص ويتبع ذلك النظر فيما هو خص منه وهو
النظر في الاجسام الاسطقسية ما غوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هي كذا لك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو خص منه وهو
هو النظر في نسبتها والحيوان وبنك غم العلم الطبيعي فتعيل هذا العالم ان مراد الفارابي هو ان يتعمل على جميع الطبيعات

هو مرتبة طبيعية يحكم الالابشر شئى او الطبيعة السارية في الافراد وانت تعلم ان الفارابي يبرر ما توهم بل مراده ان للطبعي
موضوعا مشتركا على جميع الطبيعات وهو يحكم الالبشر شئى لانه يصدق على افرادهم بين طريق البحث فذكر انه يبحث عن الاحوال
العامه للبحث عن احوال الاجسام الفلكية والاسطورية ثم عن احوال الكائنات والمزج ثم عن احوال انسبات والحيوان
فهو يصرح منه بان اعلم باحث عن العوارض الذاتية للبحث عن انواعه على ما سلفنا فيهما **قوله** بواسطة في العروص وعلم ان
الواسطة قد تكون واسطة للعلم اى علة للتصديق ثبوت المحمول للموضوع ويقال لها الواسطة في الاثبات وهذه الواسطة
لا تحقق في البديهيات بل انما تحقق في النظريات الكسبية وقد يطلق الواسطة على امر يكون متصفا بصفة حقيقة وينسب
تلك الصفة الى امر آخر علاقة له مع ذلك الامر كالسفينة المتحركة بالحركة بالذات فهي واسطة في عروص الحركة لها سها فيكون
بذلك عارض واحد ثابت للواسطة بالذات منسوب الى ذى الواسطة بالعرض ويسمى هذه الواسطة بالواسطة في العروص
وقد يطلق الواسطة على ما يكون علة للقائف شئى بصفة بان يكون ذلك شئى متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات يكون
تلك الواسطة علة للقائف بها يسمى هذه الواسطة بالواسطة في اشبوت وهي على قمين الاول ما يكون الواسطة وذو الواسطة
كلها متصفين بالذات بتلك الصفة فيكون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والاخر قائم بذى الواسطة لكن قيام فرد
منها بذى الواسطة يكون بسبب قيام فرد منها بالواسطة كاليد فان قيام الحركة بها سبب التقييم الحركة بالمفتاح والثاني ما
لا يكون الواسطة متصفا بالصفة اصلا ويكون لها حظ من العلية كالصباغ الذي هو واسطة في القفاف الثوب بالصنع
اذ عرف هذا فاعلم انهم قد فسروا العرض الذي يماثل شئى لذاته او بواسطة امر ساو له فاختلف في ان المراد بالواسطة
المنفية في القسم الاول المثبتة في القسم الثاني اية واسطة من هذه الوسائط فقال بعض ان المقترن في القسم الثاني
اثبات الواسطة في اشبوت بشرط كونها مساوية وفي القسم الاول فيها مطلقا واورد عليان محمولات المسائل لما كانت
عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت اما من القسم الاول فلا يكون في ثبوتها لموضوعاتها واسطة واما من القسم الثاني فيكون
في ثبوتها لها واسطة مساوية ومالا واسطة في ثبوتها لموضوعي ضروري اشبوت له وكذا ما يكون الوسط فيه مساويا للموضوع
اذا الوسط المساوي اليه عرض ذاتي للموضوع فبذلك الماثل او لما يساويه وعلى الثاني ينتهي الى ما لذاته فيكون بالآخرة
ضروريا فيلزم ان ينحصر المسائل في الضرورية وقد عجب بعض اشرار حيث فهم من الضروري معنى البهيمى فاجاب
عن ذلك لا يراد بان ثبوت مالا واسطة في ثبوت شئى لا يجب ان يكون ضروريا بل بما يكون نظريا كثبوت الجوهري للنفس مع ان
جنس لها وقد غفل هذا الجيب عن ان مقصود المورد انه على هذا التقدير ينحصر المسائل في القضايا الضرورية ولا يكون مسئلة
وجودية او ممكنة ولا ريب في اللزوم ولا في بطلان اللزوم فذهب الشارح اقتدار بعض اكلمة الى ان الواسطة المنفية في

القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في اشبهت وهو ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروفين
 حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدى الواسطتين المنفيتين في القسم الاول بشرط ان يكون الواسطة
 متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض فعلى رايه يكون ما يعرض بشئ بواسطة الامر الاعم او بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا
 راو لم يشترطت اى الواسطة معه اهل شرط التساوى مع اشبهت به وكونه منصوحا عليه في كلام المتألفين بل في
 التقليد لهم وقد فسخي هذا الابهال الى اجمال ما تفوه به في هذا المقام وسنعود الى تفصيله في الدرس المستقبل ان شاء الله تعالى
 او بسبب بعض المتأخرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في اثبت
 وهو ما يكون كل من الواسطة وذو الواسطة معروفين حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدى الواسطتين المتساويتين
 صدقنا او تحته فلو ان الرايان ايضا باطلان فان الصفة اذا كانت عارضة للشئ حقيقة كانت من اعضاء الذاتية وان كانت
 عرضية للشئ حقيقة بواسطة امر مباح تصف بغيره واخرى نوع تلك الصفة بالذات اذ عروض فرد من نوع تلك الصفة بواسطة
 مساوية للشئ الا يقين في كون فرد من نوعها عارضا للشئ حقيقة فلا وجلا يخرج مثل ذلك العارض عن العوارض الذاتية
 للشئ وايضا فقيده في كتاب النفس عن العلم العارض ليعا مع كونه عارضا لبا بواسطة العقل الفعال مع العلم
 على ان الرايين لا يكون من العوارض الذاتية للنفس لانه ليس عارضا لبا بالذات ولا بواسطة متحدة معها بالذات
 او بالعرض ولا بواسطة مساوية لها صدقا او تحقفا وهذا هو الحكم على اشتراط الشارح اتحاد الواسطة مع الموضوع بالذات
 او بالعرض واهمال شرط التساوى وعلى تقييد التساوى الذي اشترطه هذا البعض عن التساوى بحسب الصدق في التساوى
 بحسب التحقيق في مستأنف الدرس ان شاء الله تعالى وهذا هو السيد المحقق قدس سره الى ان الواسطة المنفية في القسم
 الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي الواسطة في العروض بشرط التساوى فعلى
 ان يكون ما يعرض بشئ لبا بواسطة اصلا او بواسطة في اشبهت سواء كانت الواسطة سفيرا محضيا اى لا يكون عرضا
 ذاتيا لبا بالذات او كانت هي ايضا معروفة لمن القسم الاول من الاعراض الذاتية اى من الاعراض
 الذاتية للشئ فان القسم من الاعراض الذاتية قد يخص باسم العرض الاول قال الشارح في
 بعض تعليقاته هذا ليس بصواب لان العارض بواسطة يجوز الاعم ليس عرضا ذاتيا عند فهم فضلا
 عن ان يكون عرضا لبا بالذات العارض لا امر المباين اذا لم يكن ذلك المباين واسطة في العروض كالحركة العارضة
 للمحرك في النار في النار ليست واسطة في عروض الحرارة للمحرك وان كانت واسطة في شئ بهما انتهى وان تعلم ان
 العرض في النار بالذات مباين واسطة في عروض الحرارة للمحرك العارضة لبا بالذات لاسفينة بواسطة السفينة فهو ليس

عرضا ذاتيا للشيء قطع الاله ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة مساوية له وان كان المبدأين اسطة في ثبوت الشيء حقيقة العلم
 الثابت للنفس الناطقة بواسطة المبدء الفياض فلا ضير في كونه عرضا ذاتيا بل عرضا اوليا للشيء لما عرفت اى عا
 على اخراج عن الاعراض الذاتية والاعراض الاولى والماجرة العارضة للمار بواسطة النار فالوجه في عدم كونها عرضا
 ذاتيا للمبدء هو كون النار اسطة في ثبوتها بالحق لظن ان ما يعرض لشيء بواسطة في المشبوت مباينة للشيء لا يكون
 عرضا ذاتيا بل الاله ان الحرارة عارضة للمار بواسطة في العروض غير مساوية له معنى الجسم المعنوي فعدم كونها عرضا ذاتيا
 للمار انما هو بعموم الواسطة في العروض وقد شرط التساوي ولو سلم ان الحرارة عارضة للمار حقيقة بواسطة في المشبوت
 وهي النار فلا بأس في ارتكاب كونها عرضا ذاتيا للمار قال الصدر الشيرازي في حاشي حكمته الاشراف حاصل ان العرض
 الذاتي لا واسطة له في العروض وان كان له واسطة في الثبوت كالسخونة العارضة للمار بواسطة النار فيجوز البحث عنها في
 العلم بالبحث عن احواله في كلامه اما العارض للشيء بواسطة جزئه الاعم فان اريد به العارض له بواسطة جزئه الاعم الغير المتحد
 معه في الوجود فاما ان يكون هناك عارض واحد يكون عارضا للجزء الاعم ولا يكون عارضا للشيء حقيقة بل ينسب اليه تجزؤا
 فيكون الجزء الاعم واسطة في العروض فلا يلزم كون مثل هذا العارض عرضا اوليا ولا عرضا ذاتيا اذ المقترن في العرض الاول
 ففى الواسطة في العروض وفي العنم الثاني من العرض الذاتي تحقق الواسطة في العروض بشرط التساوي وكلاهما متفقان
 فيما يكون الجزء الاعم واسطة في العروض او يكون هناك عارضان مستقلان يكون احدهما قائما بالجزء الخارجى الاعم والآخ
 قائما بكل الذي هو خاص فعلى هذا التقدير يكون عارض الاخص عارضا حقيقة ومن عارضة الذاتية الاولى واما عارض
 الاعم فلا يكون عرضا ذاتيا للاخص ولا عرضا اوليا وان اريد به العارض للاخص بواسطة جزئه الذي هو الاعم المتحد معه
 في الوجود كما لمحرك الارادية العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلا ريب في انه عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص
 لكن الاعم واسطة في عروضة للاخص لانه واسطة في المشبوت او خصوصية اخاص ملغاة في عروض مثل هذا العارض
 فلتحقق الواسطة في العروض وعمومها من ذي الواسطة لا يكون مثل هذا العارض من الاعراض الاولى للاخص
 ولا من عارضة الذاتية ومن هنا سقط ما توهم المشايخ في بعض تعليقاته من ان الواسطة فيما اذا كان الواسطة وذو الواسطة
 كلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا كانت ذاتية لذى الواسطة اى جنبها او فضلا لها مثلا يكون للصفة وجود
 وقيام واحدا بواسطة وفي الواسطة كليهما بالذات لاتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلك ان الذات لخط جنة
 اتحاد الجنس والفصل مع النوع يكون هناك معروض واحد وعارض واحد وعروض واحد فلا يكون هناك واسطة وذو
 واسطة وان لوحظ جنة التغير فان كانت الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تكن منسوبة الى الجنس والفصل صلا

كالنوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة اصلا لا يتحقق في مثل تلك الصورة واسطة اصلا
 لا واسطة في الاشتبوت ولا واسطة في العروض وان كانت منسوبة الى الجنس والفصل ايضا كالفعل القائم بالذات
 المنسوب الى الحيوان والناطق ايضا والحركة الارادية القائمة بالانسان مثلاً فان كانت طبيعة الجنس والفصل من حيث
 هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان بوجودين احدهما قائمة بالنوع بالذات والاخرى
 قائمة بالجنس والفصل فلا يكون العارض واحدا وان لم يكن طبيعة الجنس والفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك
 الصفة بالذات كما في نحو الضحك القائم بالانسان بالذات فان طبيعة الحيوان والناطق بما هي هي ليست موصوفة
 بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع وبالعرض للجنس والفصل ويكون النوع واسطة في العروض لا واسطة
 في الثبوت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس والفصل بالذات فان لم تنسب الى النوع اصلا كالجنية العارضة للحيوان
 والفصلية عارضة للناطق فلا يكون النوع موصوفا بتلك الصفة اصلا فلا يتحقق هناك واسطة اصلا وان نسبت
 الى النوع فلا كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان احدهما قائمة بالجنس والفصل والاخرى
 قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس والفصل واسطة في عروض تلك الصفة للنوع كما في نحو
 الحركة الارادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما ينسب قياها الى الطبيعة الانسانية لتحقيق الطبيعة الحيوانية
 في ضمنها فلا يكون هناك واسطة في الثبوت بل فقد بان ان ما ذكره السيد المحقق هو الحق وما توجيه الشارح كلامه بانه
 ماول بان المراد بالواسطة في العروض المنفية في القسم الاول من العرض الذاتي المثبتة في القسم الثاني منه ما عيى في
 في اثبوت بالنوع الاول من قسيمها فاحسان منه على السيد المحقق من دون اتمان منه فافهم قوله او الاثبات فخرج الشرح
 ههنا مختلفة معنى بعضها العبارة كذا بواسطة في العروض او الاثبات بان يكون كل منهما معروضا تحقيقا له في بعضها كذا
 بواسطة في العروض او احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منهما معروضا تحقيقا له و مراده بالواسطة في
 الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في نسخة بالواسطة في الاثبات فتركها وغيرت الى هذه
 العبارة لانها كانت مخالفة للاصطلاح المجهور انتهى قوله بشرط ان يكون الشهوان العرض الذاتي للشيء ما يعرض لذاته او
 بواسطة مساوية له الظاهر ان المراد بالتساوي محسب الصدق والبعض عزم التساوي فقال او بواسطة مساوية
 له صدقا او تحققا وهذا فاسد لان المساوي للشيء تحقفا يجوز ان يكون مائلا الى انفصاله عنه مثلا زمانه وجوده او عدمه فوارضه
 لا يكون عوارض ذاتية للشيء بل انما هي عوارض الامر ما بين عنه ونحى ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له
 تحقفا الغير المنفصلة عنه سواء كانت مساوية له صدقا او لم تكن كذلك فلا الاتصال العارض للحركة بواسطة الزمان

او الكون والفساد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض الذاتية للحركة وكل من العناصر
ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكلاما من الصور النوعية ليس مساويا للجسم العنصري الذي هو جزء منه صدقا فتعقيم المساواة
بحيث يشتمل المبين المتلائم وجودا وعدمه ليس بسد يكما ان تخصيص المساواة بالمساواة بحسب الصدق ليس بصحيح
واما الشارح فقد سهل شرط التساوي وشرط ان يكون الاوسط متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض فليزيم عليه ان
يكون ما يعرض اشئ لا مرغم منه او نص من عرضا ذاتيا للشيء مع انهم قد اجمعوا على انه عرض غريب والعجب ان الشارح
نفسه قد اورد على السيد المحقق فيما نقلنا عنه في الدرس السابق بان ما يعرض اشئ بجزءه الاعم ليس عرضا ذاتيا له مع انه يلزم
عليه ان يكون ما يعرض اشئ بجزءه الاعم المتحد معه بالذات عرضا ذاتيا للشيء ولعلنا استهواه انه رأى ان العلم قديم بحث عما
يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس غارضا له لذاته ولا بواسطة ما لا يوافيه فظن ان تساوي الواسطة غير مشروط
وانما المشروط هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم انه لو كان العارض للشيء بواسطة الامر
الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن تساوي الواسطة مشروطا في العرض الذاتي لم يحتج في جملة من العوارض الذاتية للشيء الى
القول بكون المعارض الطبيعية من حيث هي هي لا لا بشرط شي والطبيعة السارية في الافراد كلها وبعضها اذ على هذا التغيير
يكون ما يعرض اشئ بواسطة الاخص عرضا ذاتيا له بلا كلفة ولا يحتاج الى مثل هذه الكلفات الباردة بالحدة وايضا فما يعرض
الاعم والاخص بالذات عرض ذاتي للاعم والاخص بالذات لا وجبه لعدة من العوارض الذاتية للشيء واما ما يعرض اشئ
بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات لانه بعد من احوال الشئ لاجل الارتباط الذي يبينه وبين
مساويه واما ان العلم بحث عما يعرض موضوعه بواسطة الامر الاخص فقدم الكلام عليه فيما سبق والجواب عنه باركانا بان
المعارض هي الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلها وبعضها كما اتركب بعض المتأخرين
وتبعه الشارح ليس مبينا على تجزئته كون ما يعرض اشئ لا مرخص عرضا ذاتيا له بل حاصله يرجع الى ما يظن غارضا للشيء بوجهة
الاخص ليس غارضا له بواسطة الاخص بالجملة فكلام الشارح في هذا المقام مختل غاية الاختلال وهذا انه التقليل والاعتناء
قوله متحدة معه بالذات او بالعرض قال في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالتخص لا بالتعاضد
لمعروضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي مع غزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى
هذا الشرط والحق الافتقار اليه لاخر الج العارض بواسطة امر مابين اذا كان معروضا حقيقيا لغيره منه كعروض الحرارة
للمحقيقة بواسطة النار فاعلم ان العارض في صورة الواسطة في العروض يكون واحدا بالتخص قطعاه
يكون معروضه اولاد بالذات هو الواسطة وثانيا بالعارض هو ذو الواسطة سوا ركانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

كالشئ العارض للسان بالذات وللكتاب المتحد معه بالعرض وكالشئ العارض للسان بالذات
 وللكتاب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالشئ العارض للسان بالذات وللحيوان المتحد معه بالذات بالعرض اولم
 يمكن متحدة معه كالحركة العارضة للسفينة او لا بالذات وللجالس فيها ثانيا بالعرض فهناك حركة واحدة قائمة بالذات
 بالسفينة متحدة بالعرض الى الجالس فالعارض للشيء بواسطة في العروض انما يكون عرضا ذاتيا لا اذا كانت الواسطة
 متحدة معه بالذات او بالعرض وساوية له فانها كانت مباينة له يكون العارض من احوال المبين حقيقة وان كانت
 اهم منه او خفى منه يكون العارض من احوال الاعم والاضخم فلا يكون من العوارض الذاتية للشيء فلا بد في العارض
 للشيء بواسطة في العروض من العوارض الذاتية له من اخذ شرط اتحاد الواسطة معه وساويتها اياد واما العارض في صورة
 الواسطة في الثبوت بالخيال الاول اى فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للعارض فلا يمكن ان
 يكون واحدا بالتخصيص اذ للعارض هناك وجودان وقيامان بالذات احدهما القيام بالواسطة والثاني القيام بذى الواسطة
 فلا يمكن في تلك الصورة وحدة العارض بالتخصيص بل يكون المعبر هناك طبيعة العارض مع عزل النظر عن الخصوصية
 وعلى هذا التقدير الغير يجب اخذ شرط اتحاد الواسطة مع ذى الواسطة على رضى الشايع لان المعبر عنه في العرض لذاتي
 الاولى عدما والعرض الذاتى الغير الاولى وجودا هو الواسطة في العروض ولتتم الاول من الواسطة في الثبوت فلو لم
 يكن الواسطة متحدة مع ذى الواسطة كانت مباينة له بالعرض للشيء بواسطة المبين ليس عرضا ذاتيا عنه فلا بد
 من اخذ هذا الشرط لخراج ما يعرض للشيء بواسطة في الثبوت مباينة له عن العرض الذاتى على رآيه اذ اعرفت هذا فاعلم
 ان كلامه في الحاشية ليس تحت معنى لان قوله في الشرح بشرط ان يكون الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض اما
 ان يكون متعلقا بكلتا الواسطتين ويكون المعنى ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة العارضة للشيء بواسطة في
 العروض بشرط اتحادها مع ذلك الشئ او احد قسمي الواسطة في الثبوت بشرط اتحادها معه فلا شك في ان هذا الشرط يحتاج
 ابي في صورتى الواسطتين اى الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت لخراج ما يعرض للشيء بواسطة المبين سواء
 كان ذلك المبين واسطة في العروض كالسفينة التى هي واسطة في عروض الحركة للجالس فيها او واسطة في
 الثبوت كالنار التى هي واسطة في ثبوت الحرارة للمار فعلى هذا التقدير لا معنى لقوله في الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ
 وحدة العارض بالتخصيص لانتفاع عروضه معروضين متميزين بحسب الوجود ولان العارض في صورة الواسطة في العرض
 يكون احدا بالتخصيص وان كان الواسطة وذو الواسطة متميزين بحسب الوجود متباينين صدقا وتحققا ولا انتفاع في
 عروض عارض واحد بالتخصيص الامر بالذات والامر اخر مبين له تمييز عنه في الوجود متعلق به نحو من المتعلق بالعرض

كعروض الحركة الواحدة بالشخص للسفينة بالذات وللجالس فيها بالعرض واليه لا يحصل على هذا التقدير لقوله وان اعتبر طبيعة العارض
 من حيث هي هي مغفل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتى الواسطتين
 سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا حاجة
 لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي وايضا لا وجه على هذا التقدير لقوله ولحق الافتقار
 اليه لاجراء العارض بواسطة امر مابين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه الى آخره اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه لاجراء
 العارض بواسطة امر مابين اذا كان واسطة في اشبوت بالخوا الاول كذلك هو محتاج اليه لاجراء العارض بواسطة
 مابين اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متطفا باحدى الواسطتين في اشبوت فحق يفتى الواسطة في
 العروض بلا شرط فيلزم ان يكون العارض بواسطة المابين اذا كان واسطة في العروض داخلا في العرض الذاتي
 وليس كذلك وايضا على هذا التقدير لا يتقيم قوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص اذ قد بينا
 فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواسطة في اشبوت لا يمكن ان يكون واحدا بالشخص سواء كانت الواسطة
 مبانة لذى الواسطة او متحدة معه بالذات او بالعرض فلا احتمال لوحدة العارض بالشخص على هذا التقدير ولو بني على
 ما توهم في بعض تعليقاته من ان الواسطة في اشبوت اذا كانت متحدة بالذات مع ذى الواسطة يكون هناك عارض
 واحد بالشخص فمنع ان المبني فاسد كما عرفت لا يعجز على هذا قوله متحدة معه بالذات او بالعرض اذ على تقدير الاتحاد بالعرض
 بين الواسطة في اشبوت وبين ذى الواسطة لا يمكن وحدة العارض بالشخص على رآه ايضا قتال ثم بعد التليوا والتي
 كلامه في الحاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض
 من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى يحصل لاننا اخذ وحدة العارض
 بالشخص فخذ وحدة العارض بالشخص فمنع عن اعتبار هذا الشرط اذا العارض الواحد يتنوع عروضا لمعرضين متمايزين
 بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاجراء العارض للمابين ثم لا
 يخفى انه لو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشئ اعضاء ذاتية لاذ كل عارض لشيء اما عارض له بذاته او بواسطة
 في العروض او بواسطة في الثبوت وكل من يراه الاقسام ليهدي عليه تعريف العرض الذاتي اذ لم يعتبر فيه هذا الشرط
 على ما ذكره الشارح ثم ما اودعه في تمثيل العارض للشيء لاجل مابين يكون واسطة في اشبوت اعني قوله في الحاشية
 كعروض الحرارة للما حقيقة بواسطة النار ليس بسد يد اذ قد عرفت ان الحرارة عارضة للما بواسطة الجسم المعنوي الذي هو
 اعم من المادوي واسطة في العروض وقد مثل الشارح في بعض تعليقاته بعروض اللون العارض للجسم بواسطة سطح

وهذا ايضا صحيح لان الموصوف باللون حقيقة وبالذات هو اسطح واما الجسم فلا يتصف باللون حقيقة انما يتصف به بالعرض
 واسطح واسطة في عروض اللون للجسم وليس هناك لونان احدهما قائم بالسطح حقيقة والثاني قائم بالجسم حقيقة حتى يكون
 اسطح واسطة في ثبوت اللون للجسم ومن العجائب ما اورده بعض اشخاص على هذا التمثيل من ان اسطح ليس مبيانا للجسم
 في التحقق وانت تعلم ان اسطح عند الشائين عرض موجود في جسم بوجوده غير وجود جسم فلامعنى لعدم كونه مبيانا للجسم في
 التحقق ولعل تخيل ان المباين للشئ ما يكون منفصلا عنه واسطح قائم بالجسم لانه منفصل عنه فليس مبيانا له وهذا تخيل
 عجيب اذ المباين بهنا مقابل للتحقق في الوجود وان بنى كلامه على نفى وجود الاطراف اعنى اسطح واخطا والنقطة في الخلق
 الحاصل ينبغي ان يقول في الازداد واللون غير قائم بالسطح لعدم وجوده في الخلق لان يقول ان اسطح ليس مبيانا للجسم
 في التحقق ثم قال هذا القائل المثال الصحيح المحسوس العارضة للجسم او المقدار بواسطة الضوء وانت تعلم ان المحسوسية
 ليست عارضة للجسم بالذات بل عارض للسطح بواسطة الضوء فالتامثل الصحيح العلم العارض للنفس الناطقة بواسطة العقل
 الفعال قائم قوله وان لا يكون اعم من موضوع العلم لان الواسطة اذا كانت اعم من موضوع العلم يكون ما يعرضه بوجوبها
 عرضا غيريالي فيكون البحث عنه خروجا عن العلم وما قيل من ان هذا الشرط انما يحتاج اليه اذا لم يخرج البحث في العلم عن العرض
 الغريب لموضوعه ويرجع محمولات المسائل الى الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم واما اذا جاز البحث في العلم عن
 الاعراض الغريبة له ولم يستجج الى ارجاع البحث في العلم الى اعراضه الذاتية فلا حاجة اليه في غاية السقوط لان من يجوز
 البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه انما يجوز البحث فيه عن العوارض الذاتية للاربع موضوعات واعراضها لذاتها
 اولها نوع اعراضه الذاتية كما عرفت مفصلا فيما سبق والبحث عنها في العلم ليس خروجا عن العلم ولا يجوز البحث عن عرضها
 الغريبة مطلقا فلا يجوز عنده البحث عن العوارض اللاحقة للموضوع بواسطة الامر الا اعم لانه يستلزم الخروج عن العلم فهذا
 الشرط محتاج اليه على كل تقدير قوله اولها بواسطة شئ منها هذا القسم من العرض الذاتي قد يخص باسم العرض الاول
 والمعتبر فيه عند الشارح نفى كل من الواسطة في العروض والحق الاول من الواسطة في الثبوت اى ما يكون الواسطة
 ذو الواسطة كالاهام عرضين حقيقيين وقد عرفت الحق في ذلك من ان المتعبر بونفى الواسطة في العروض فقط فذكر
 قوله فيجوز ان يكون قال في الحاشية كعروض الجنس للفصل المقسم وبالعكس اذ كل منها عرض ذاتي لا يخرج كالمقال
 الشيخ وغيره فتأمل واما اعم من وجه فكان نقطة العارضة للخط بواسطة التناهي فانها قد توجد بدون الخط كما في المخروط
 والخط قد يوجد دونها كحيط الدائرة وبالجملة فاني في العرض الذاتي هو العروض بواسطة الاعم والاضحى لا العموم
 والخصوص هذا على ما هو التحقيق واما على ظاهر عبارة الشيخ فالعروض بواسطة الاعم والاضحى الغير الانياني في العرض

الذاتي كما عرفت فيما سبق قوله ومن ههنا ندفع اى من اصل ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجية العارضة للطبيعة
من حيث هي اى الطبيعة من حيث انها سلبية في الافراد كالا وبعضا وتقرير التوهم والاندفاع ما عرفت فيما سبق وقد عرفت
ما عليه ايضا قوله وتفصيل المقام بل تفصيل المقام انه قد وقع في بحث العقول الثاني وجوه من الاختلاف بين القدم
الاول اختلافهم في تفسير الثاني اختلافهم في ان القضايا التي محمولاتها المعقولات الثانية بل هي ذهنيات فقط او
بعضها ذهنية وبعضها حقيقية فحسب او بعضها ذهنية وبعضها حقيقية وبعضها خارجية الثالث اختلافهم في ان لوازم
المهية بل هي من المعقولات الثانية ام لا الخامس اختلافهم في ان الوجود وما يجده وذهنه بل هي من المعقولات
الثانية ام لا السادس اختلافهم في ان المعقولات الثانية هي المشتقات فقط ام المبادئ ايضا معقولات ثانياً
السابع اختلافهم في انه بل يجوز ان يختلف مفهوم واحد ثنائياً للمعقولاتية وعدمها باعتبارين ام لا فاما الاختلاف الاول
فتمنا وطوله ومثله في قوله فلنذكره في هذا الدرس ونضمه ذكر الاختلاف الخامس والسادس والسابع كونهما من ذهنيات
واما الاختلافات الباقية فستلوا عليك فيما تليو ان شاء الله تعالى فقول قال الشارح القديم التجريدان المعقولات
الثانية هي العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة لظاقتها ولما وقعت في
الدرجة الثانية من التحلل سميت معقولات ثانياً واعترض عليه بوجه الاول ان قوله ولم يوجد في الخارج صورة لظاقتها
لا حاجة اليه اذ اراد بهذا القيد انما هو لخراج الاضافات الخارجية وهي وان صدق عليها انها لا تعقل الاعراض لا امر
آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الاعراض لمعقول آخر اذا ما صله ان يكون متشارعاً من العارض وجود المعروض
في حصول الاضافات الخارجية ليس متشارعاً معها وجود معروضاتها في العقل واجيب عنه تارة بان هذا القيد
ليس للاحتراز عن الاضافات الخارجية بل هو للاحتراز عن لوازم المهية اذ يصدق عليها انها تعرض للمعقولات
الاولى في الذهن كما انها تعرضها في الخارج ودلالة العبارة على ان يكون الوجود الذي هي مخصوصه متشارعاً للعروض
ممنوعة وتارة بان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتبيين الثاني ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانية مع ان
الوجود عين ذات الواجب سبحانه عندهم فقد وجد فروقه في الخارج فلا يكون معقولاتاً ثانياً الثالث انه لما كان الوجود
عين الواجب تعالى وتحقق فرد من افراده في الخارج فقد تحقق في الخارج ما يلحقه ويحاط به فيلزم ان لا يكون الوجود
معقولاتاً ثانياً اجاب المحقق الدواني عن الثاني بانهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به مفهوم
الموجود بمعنى ما قام به الوجود قياً حقيقياً او قياً مجازياً اى قيام الشئ بنفسه بمعنى عدم القيام بغيره وكونه المعنى
معقولاتاً ثانياً لا ينافي ان يكون فرد من افراد الوجود موجوداً في الخارج اذا الظاهر ان المعقولات الثانية مطلقاً هي

فانهم يعالجوا موضوع المنطق وظاهرا من موضوعها المشتقات كالمجلس الفصل والكل والجزئي لا مباديا ويدل عليه انهم
فسروا بالعوارض والعارض هو الخارج المحمول ونقول ان اشئ والممكن ونظائرهما من المعقولات الثانية مع وجود
افرادهما في الخارج ولكن سلمنا انبياى المشتقات والمبادى فرادهم بهما المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء فلا سلم
ان يكون مفهوم ماس المعقولات الثانية ينافى ان يكون له فرد موجود في الخارج يحيل عليه مواطاة اذ كان المفهوم
عارضاً في ضمن حصصه لا ينفصل فيكون باعتبار تلك الخصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجوداً
خارجاً عنهم لا يمكن الحكم عليه بأنه معدوم في الخارج مطلقاً لوجود بعض افراده هذا كلامه ولنا فيه كلام اما اولاً فلان تخصيص
اشتقات بكونها معقولات ثانية واخراج المبادى عنها تحكم تحت كيف ولا يزيل المشتقات على المبادى الما بمفهوم ^{بصيغة}
وظاهرا من مفهوم الصيغة لا يحيل ليس بمعقول ثان معقولا ثانياً كيف ولو كان مدار المعقولية الثانوية على مفهوم ^{بصيغة}
المشتقة كانت جميع المشتقات معقولات ثانية بل الظاهر ان مفهوم المبدء اذ كان ما يعبر عن المعقول الاول في الكون
ولا يكون له عروض في الخارج فهو من المعقولات الثانية والا فلا اشتق كالكل والجنس انما يكون معقولا ثانياً لاشتقاقه
على مفهوم المبدء الذي هو معقول ثان والعجب ان هذا المحقق ذهب الى انه لا تغاير بين المبدء والمشتق لانهم لا يقبلان
وهو ان المشتق ما خذ لا بشرط على المعروف والمبدء ما خذ بشرط لا شئ وهذا النوع من التغاير لا يوجب جواز ان يكون المشتقات
معقولات ثانية دون المبادى واما ثانياً فلان مدار الايراد على وجود فرد المعقول الثاني في الخارج سواركان للمعقول
الثاني هو الوجود الموجود ولا يعني تخصيص المعقولات الثانية بالمشتقات شيئاً اذ الواجب تعالى كما انه فرد للوجود فرد للوجود
ومدار الجواب هو تجوز ان يكون فرد المعقول الثاني موجوداً في الخارج وهذا لا يتوقف على تخصيص المعقولية الثانوية
بالمشتق واما ثالثاً فلانهم ما جعلوا المعقولات الثانية مطلقاً موضوع المنطق بل موضوع المنطق متم منها فلا يلزم من كون
موضوع المنطق مشتقات ان يكون سائر المعقولات الثانية مشتقات واما رابعاً فلان تفسيرهم المعقولات الثانية بالكون
لا يدل على اختصاص المعقولية الثانوية بالمشتق فان العارض كما يطلق على الخارج المحمول بالمواطاة كذلك يطلق على
الخارج المحمول بالاشتقاق لا ترى انه يقال مثلاً البياض والسواد عارضان للجسم واما خامساً فلان تجزئه كون فرد
من افراد المبدء الذي هو معقول ثان موجوداً في الخارج باطل قطعاً اذ المبادى لا تحمل مواطاة الاعلى ما هي ذاتية لوجوبها
فرد المبدء منحصراً في حصته وليس له سوى الحصة فرداً لكن ان يكون للمبدء الذي هو من المعقولات الثانية فرد موجود في الخارج
يحيل عليه المبدء مواطاة كما تجزئه هذا المحقق بعد التزل ما ذكر من ان المفهوم الواحد يكون باعتبار حصصه من المعقولات الثانية
وباعتبار فرد موجوداً خارجاً في غاية السقوط لانه ان اراد كونه موجوداً خارجاً باعتبار فرد ان ماصدق هو عليه بالمواطاة

ولقد قاعضنا موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك فلا ينبغي ان هذا
 التامشي في المشتقات كالوجود ولكن ولا يتمشي في المبادئ لان المبدء لا يصدق مواطاة الاعلى ما هو ذاتي له فلا يوجد فرد منه
 في الخارج أصلا والكلام انما هو في المبدء وبعث تسليم ان مرادهم المبدء وان ارادوا بوجوده خارجيا باعتبار فردوه ان نشأته
 موجود خارجي وذلك المبدء موجود خارجي باعتبار نفسه فليس لكن انتشار الاعتراض ليس فردا للمبدء او فردا لكلي هو ما يصدق
 عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فردا للقيام او الفرد مثلا والحكم انتشارا عنهما فلا يصح قوله ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء
 فلا ظن ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينفي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة واما قوله نعم لا يمكن
 الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده فان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا
 انه ليس موجودا فيه اصلا لان نفسه ولا بمنزلة انتزاع فهو صحيح لكن انتشارا انتزاعا ليس فردا له فلا يصح قوله لوجود بعض افراده
 وان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى انه ليس بنفسه موجودا في الخارج لا في نفس حصته ولا في
 ضمن فردوه فهو باطل قطعاً اذ عدم وجود المعقول الثاني بنفسه في الخارج ضروري كيف ولو كان بنفسه موجودا في الخارج
 كان من العوارض الخارجية فلا يمكن محقولا ثانيا واجاب ذلك الحق عن الايراد الثالث بان مفهوم الوجود المطلق
 من حيث انه عارض ليس له ما يطابق في الاعيان والحكم له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار
 حصته العارضة للهيئات في عقل موجود في نفس الفرد القائمة بذاته ولا ظن ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في
 الخارج بجميع الاعتبارات بل الشرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو معقول ثان كالتخصص في مثالنا على ان
 صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على
 المقدمة المشهورة وهي ان ثبوت شيء شئ فرع ثبوت المثبت ثم وجد فرد من المفهوم لا يتاني في كونه معقولا ثانيا انتهى واورد
 عليه معاصره بانهم لا يطابق الكلي فرد حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق فيه فاجاب عنه الحق بان الاعتبار في
 المعقول الثاني ان لا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي فالمراد بعدم محاذاته لما في الخارج ان يكون اتحادا مع معرفته في
 الوجود الذي يعني فقط ولنا في جواب عن اصل الايراد جواب عن ما اورد عليه معاصره كلام اما في الاول فلانا قد بينا فيما سبق مرارا
 ان الوجود المطلق الذي هو من المعقولات الثانية ليس له فرد موجود في الخارج اصلا فضلا عن ان يكون له فرد قائم بنفسه
 واما فادس ان صدق الوجود على الواجب لعله صدق عقلي ليس له معنى محصل اذ لو كان صدق الوجود على الواجب عقليا لتوقف
 على وجود العقل اما المقدمة المشهورة فلا تفتيها عند هذا الحق اليه على انه بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق
 الوجود على الواجب بجمانه عقليا اليه والاتوقف على ثبوته في العقل لان صدق شيء على شيء في ظرف ثبوت المثبت له في ذلك

الطرف من ان وجوده سبحانه في اعتل محال على انه يتسلم الدور كما جريان الكلام في الشبوت السابق ومع ذلك كلالا يتوجه هذا الكلام
 على كلام المورد اذا فصلناه لما تحقق فرد من افراد الوجود في الخارج فقد تحقق في الخارج ما يطابقه ولا يتوجه عليه ان صدق الوجود
 على الواجب عقلي لان صدق الكل على فرد الوجود في الخارج الذي لا يكون الكل عرضيا له فارجاه انه لا يكون عقليا والا كان
 صدق الانسان على افراده مثلا عقليا ولعل الكلام بهما استحصله انا في الثاني فلان فرد الوجود لما كان موجودا في الخارج
 لا يكون اتحاد الوجود مع موضوعه في الوجود الذهني فقط اذ موضوعه الذي يوجد بذلك الفرد في الخارج يكون اتحاد الوجود معه
 في الخارج واما وجود حصص الوجود في الذهن مع وجود فرد في الخارج فلا يكفي في كونه معقولا ثانيا اذ كل كلي فان حصصه تكون
 موجودة في الذهن اما بالضرورة ان المحصل اعتبارية وليس كل كلي معقولا ثانيا فظهر ان وجود فرد من المفهوم في الخارج يتحقق
 كونه معقولا ثانيا واما عن الابرار الثالث بعض افاضل الروم بان المراد بالمطابق انتهى في تفسير المعقول الثاني الفرد
 الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا ويطابق الموجودة بوجود الفرد في ذاتيات الفرد دون محراضه اذ الذاتي
 يوجد بوجود الذات لا اتحادها وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد فلا يلزم من
 وجود الفرد الواجب في الخارج وجود ما يطابقه فيه بالمعنى المراد به هنا وهذا الجواب اقرب الى الصواب ولا يرد عليه ما ورد به
 المعاصر للتحقق انه ان صدق المحمول على الموضوع مطلقا يقتضي اتحادها في نفس الامر سواء كان المحمول ذاتيا
 للموضوع او عرضيا ذلك لان الذاتي متحد بالذات مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع المعروف من بالعرض فمراد الجيب
 هو الاتحاد بالذات والقول بفصل مقتضاه في فتح بحث الجعل من ان للوجود معينين الاول معناه المصدرى العقلي الثاني
 البديهي المشترك والثاني الوجود الحقيقي الذي هو مشترك لا تنزع المعنى الاول فالاول من المعقولات الثانية لا يوجد فرد
 في الخارج وافراده منحصرة في حصصه فليس له وجود في الخارج لاني ضمن احدية لاني ضمن الفرد فليس في الخارج اتحادا في لفظ
 والثاني عين الواجب سبحانه وعين الكمالات فهو ليس بعارض فضلا عن ان يكون معقولا ثانيا فافهم واسيد المحقق قدس سره
 الشريف فسر المعقول الثاني في حاشيته المطابع بالعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اى ما يكون للوجود الذهني بخصوص
 مدخل في عروضه واورد عليه بانه على هذا لا يكون الشيء الجزئية ولفظها بهما من المعقولات الثانية اذ ليس للوجود الذي
 بخصوصه مدخل في عروضها مع ان القوم عدوا من المعقولات الثانية واجيب عنه بان اشية والوجود ولفظها بهما
 من العوارض الخارجية بل من العوارض الذهنية وكذا الجزئية والحق ان الجزئية والكلية من العوارض التي بخصوص
 الوجود الذهني مدخل في عروضها على ما هو المشهور واما اشية والوجود فليس منها فلا يكون التعرف جامع لها مع ان القوم
 قد انصوا على انها من المعقولات الثانية وسيلاتي ما يتعلق بهذا المقام ان اشار الى العزيم عن طريق العلامة القوشجي في المعقول

الثاني بما لا يعقل الاعراض المعقول آخر وزعم ان المعقولات الثانية هي العوارض الذمينة للمعقولات من حيث هي معقولات
 على ان يكون الذهن طرفا للعروض والوجود الذمينة مخصوصه قيد المعروض وزعم ان الوجود ونظائره ما يعرض للمابئية جميع
 هي هي الماع الوجود والذهني ليست من المعقولات الثانية وادور على تفسيره بان لا يجوز ان ينقل المعقولات الثانية عن
 نقل معروضاتها ولا مثله الجزئية لا تعينه ويحاج بدعوى المحصر مستقلة يمنع كون الاستقرار تاما ويورد ايضا بان المعقولات
 الثانية كاشي الكلي والجزئي تعقل وحصيل مفهوماتها في الذهن من غير نقل معروضاتها فلا يكون نقلها موقوف على
 نقل معروضاتها فكيف يدعى الاستقرار مع هذا التخلت الفاضل واجب عن نقص نحو الكليته والجزئية بانها من الامور الذمينة
 اذ الكليته عبارة عن اشتراك الصورة بين كثيرين فنقلها فرع نقل المتبئين وكذا نقل الكلي المشتق منها وبهذا الجزئية وعن
 انقضاء بائشال شيمية والوجود بان من يحلها من المعقولات الثانية نزعها لايكون نقلها الا بعد نقل موصوفاتها فاذا
 ثبت عليه فساد زعمه يرجع عنه ويعترف بانها ليست من المعقولات الثانية وانت تعلم ان انقضاء قد نصوا على كون الوجود
 وشيئية وامثالها من المعقولات الثانية مع ان عدم توقف نقلها على نقل معروضاتها يدعي ما شأهم ان يعقدوا فلا
 واما الكليته والجزئية وغيرهما فهو من قبيل النسب الاضافات فهي وان كانت لا تنقل الا مع نقل مفهومها لكنها لا يجب ان تنقل
 الاعراض لمعقول آخر وبين الخمينيون بعيد الانه لا يتضح الابد تجريد الذهن وتدين الفكر ونوضه بنال خاص فقول ان
 الكليته مثلا نحو من يحقق في الذهن الاول ان يتصور مفهومها اى امكان فرض اشتراك مفهومها بين كثيرين وهي في هذا نحو
 من يحقق موجودة نفسها في الذهن وليست عارضة لموجود وهي آخر غاية الامر ان النسبة الى مفهومها ما يكون اشتراكا
 بين كثيرين ما خذ في مفهومها كما ان معنى الابوة اذ حصل في الذهن فهي ليست عارضة في الذهن لموجود وهي آخر يكون
 متصفافي الذهن بالابوة غاية الامر ان النسبة الى موصوف وتنبك فرما خذ في مفهومها الثاني ان يتحقق مصداقه ونشأه
 انزاعه في الذهن وتحقيق هي تحققة كما ان القصورنا حقيقة الانسان ولاحظنا انها صالحة للاشتراك بين كثيرين وهي في هذا
 النوع من يتحقق عارضة لمعقول آخر ومعقولة بعد نقله فلا يصدق عليها انها لا تنقل الاعراض لمعقول آخر فلا يراد غير
 منقذ والمقال من ان العوارض الذمينة يتوقف نقلها على نقل معروضاتها الذمينة كما ان العوارض الخارجية تحتاج
 في وجودها بالخارج الى وجود معروضاتها في الخارج في غاية السقوط او لا سلم ان العوارض العقلية يتوقف نقلها على نقل
 معروضاتها غاية الاطلاق عروضاها يتوقف على حصول معروضاتها في العقل قياسا على العوارض الذمينة على العوارض الخج
 فاسد اذ العوارض الخارجية اذا وجدت في الخارج فلا بد من وجود معروضاتها في الخارج والالزم وجود الاعراض بل ان المال
 بخلاف العوارض الذمينة اذ حصلت في العقل اذ محلها باعتبارها المحصول هو العقل ثم ما زعم هذا العلامة من كون الوجود

الذي يقيده المعروف بالمعقولات الثانية في غاية العناء اذ انصف بالمعقولات الثانية هي نفس الاشياء الموجودة في الذهن
 لا يسمي قيد الوجود الذي في الموصوف بالذاتية والبنية نفس معنى الحيوان الموجود في الذهن لا يوصف قيد الوجود الذي في غاية
 الامران الذهن ظرف للمعروض لا يلزم منه ان يكون الوجود الذي يقيده للمعروض واحسب من ان الوجود ونظامه ليس
 من المعقولات الثانية فيه ان القوم مصرحون بكونها معقولات ثنائية فلا بد من تفسير المعقول الثاني بوجه يتناول الوجود
 ونظامه واما تجديد اصطلاح لا يطابق لقروحات القوم فهو وان كان مالا مشاحة فيه لكنه لا يرجع الى طائل في قدر الكلام
 في بعض شبه التي اضطرت الى ان يكون الوجود من المعقولات الثانية وسنعود الى الباقي من الكلام في ذلك وذهب
 المحقق الدواني الى ان المعقولات الثانية هي العوارض الذنبية التي تعرض اشئ في الذهن على ان الذهن فقط ظرف للعروض
 وخصوصا الوجود الذي في فعله على انه شرط لا على انه قيد في المعروف ونعم ان اشئية الوجود المطلق والوجود الخارجي
 من هذا التيسيل يدل كلامه على ان المعقول الثاني هو موضوع النطق لا غير فظن ايضا انه يجوز ان يكون مفهوم واحد باعتبار
 حصصه معقولاتا ثانيا وباعتبار فرد موجودا خارجيا وان المعقولات الثانية هي المشتقات دون السبادي ونحن قد اطلنا
 فيما سبق انحصار المعقول الثاني في اشتقاق واختلاف مفهوم واحد ثباتية المعقولية وعدمها باعتبارين وسنبطل انشاا
 العرض فيما بعد احسب من ان اشئية الوجود المطلق والوجود الخارجي من العوارض الذنبية التي لخصوص الوجود الذي
 في شرطية في عروضها ثم لا يخفى ان بين عد الوجود ونظامه من المعقولات الثانية وبين مصدر المعقول الثاني في موضوع
 المنطق تدافعا ظاهرا لا يكاد يخفى ومن اعاجيب تفسير المعقول الثاني ما وقع عن المصدر المعاصر للمحقق الدواني قال تعريفها
 المورث من القديما هو ان العوارض العقلية التي لا يجازيها في ان يخرج وقدها منها الكل والجزئي والاشئ والذات والجمية
 والعلية والمعلول ولكن نظامها واراد القطار بالعروض جهتها ما هو عارض مطلقا بالقياس الى جميع افراد الواقع في نفس الامر
 فلا يخل فيه مثل محيط العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل ان في رده قيد العارض بالعقل وارادوا بايقابل العارض
 في نفس الامر لان المعقولات الثانية لما كانت مملوءة على معروضاتها بالمواطاة كانت بينهما واتحدة معارف نفس الامر فيمتنع ان
 تكون عارضة لها في نفس الامور انما يكون عروضا بحسب اعتبار العقل فان عقل هذا اعتبر المعروف بذا ولم يعتبر معه غيره
 في هذه المرتبة عارضا عن العارض في المرتبة التي بعده المرتبة معروضا وارادوا بقولهم لا يجازيها في ان يخرج الى حيز
 مبدء الموجودية يخرج مثل الاسود المتحرك الاسود والحركة موجود ان في الخارج وانما هو بالمعقولات ثنائية لان
 العقل يحد في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حلق عقل المعروضات نهذا ابتداء يكون فلو عنها واليه هي عوارض و
 العوارض تابعة للمعروضات ثنائيا ولم تسم عوارض ثنائية لانه يتبادر منه ان يكون عروضا بحسب نفس الامر وليس كذلك

لما عرفت بذلك انه انت تعلم ما في هذا المقال من الفساد والاختلال ما اولاً فلا بد للعارض من ان يخرج المحمول لا يرب في ان المقصود
 ان لا ينعوا في نفس الامر معروضاتها ضرورة ان الكل موجودا شي مثلاً فارجع عن هيئة الانسان ومجولات عليها في نفس الامر
 فكيف يرد بالعارض في تعريف المقولات الثانية بما يقابل العارض في نفس الامر ولما ثانياً فلا بد قوله ان المقصود ان لا ينعوا
 محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت عليها صريح البطلان اذ لا يجب ان يكون المقولات الثانية محمولة على معروضاتها بالمواطاة
 او قد عرفت ان المبادئ والمشتقات كلها جاسيان في كونها مقولات ثمانية ففهم ان الموجود معقول شأن كذلك لوجوده وان كان المحمول
 شأن كذلك لكيهية واما ثانياً فلا بد لوصح ما ذكر ارم ان لا يكون شيء من العوارض المحمولة على معروضاتها بالمواطاة عارضا في نفس
 الامر كالا سودا وتحرك ضرورة انها محمولة على معروضاتها بالمواطاة فهي عينها وتحمدها في نفس الامر على ما دعم واما رابعا
 فلا بد لا يلزم من المحولية بالمواطاة العينية بالذات حتى لا يكون المحمول بالمواطاة عارضا لموضوع في نفس الامر واما يلزم ذلك
 لولم يكن بين الموضوع والمحمول فرق في نفس الامر بوجوب من الوجه وليس كذلك كيف احد جاسا على ليس موجودا في الخارج حقيقة
 والآخر عيني موجود وفيه حقيقة هو اما فلا بد لوصح ما ذكر ارم ان يكون العوارض الاضافية الخارجية والعدمية الحاجة كالقوة
 والاحتياج العيني مقولات ثمانية لانها محمولة بالمواطاة على موصوفاتها فلا يكون عوارض لها في نفس الامر ولا يحتاج اليها امر في
 الخارج بمعنى ان مبادئها كالقوة والعينية والتحقيقية والعينية مثلها في موجوده في الخارج وبالجملة ففساد ما ذكرنا ظهر من ان يتخفى وكثر
 من ان يخص ما ما او رده عليه المحقق البدائي من انه قد اشتهر بين القوم ان موضوع المنطق هي المقولات الثانية من حيث
 الاتصال فلا يكون العقل الثاني شاملا للعوارض الذهنية وغيره من العوارض التي ليس لمبادئها وجود خارجي كما توهمه
 كان الواجب ان يجعل موضوع المنطق نوعا معيناً من المقولات الثانية فساقت اولاً مشبهة في ان موضوع المنطق علم الفهم
 ليس هي المقولات الثانية مطلقا كيف وهم مصرحون بشيئية والوجود والامكان العلوية والمعلومية وظاهر المقولات
 ثمانية مع انها ليست موضوع المنطق فلا يميز القول بان موضوع المنطق نوع من المقولات الثانية وقال بعض المتأخرين
 المعبر في العقل الثاني اركان الاول ان يكون الذهن طرفا لعروض لان يكون الوجود الذهني شرطا لعروض او قيده
 المعروض والا يخرج الوجود ونحوه من المقولات الثانية واحترز عن العوارض الخارجية والثاني ان لا يكون الخارج
 طرفا لعروض ويغفر عليه ان لا يكون فرد موجودا في الخارج واحترز عن لوازم المبهمة واما توهم ان الوجود الواجب فرد الوجود اليعيان
 الخارجية افراد الوجود مع ان الوجود والموجود من المقولات الثانية ساقت لان الوجود الواجب ليس فردا للوجود المصدري بل
 للوجود الحقيقي وهو ليس من المقولات الثانية وافرد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة هي لمخصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية فاما
 قيل الوجود الخارجي من المقولات الثانية والمبهمة متضمنة به في الخارج فيكون الخارج طرفا لعروضه وكذا لكيهية والخارجية من المقولات

الثانية وهما من خواص الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود لا ينفي قيل لم عرضها قلنا قيل الخاج الالهية ثم
العقل يضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيما تحفظ الالهية معارة عن الوجود ولصعها به فيكون الالهية معروفة للوجود في هذا
وهي من مواضع نفس الامر ثم بما يطلق الاقصاف على كون الالهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة
ليس مقصفاً حيث يكون اشئ صورة ذهنية خفية فيكون موجوداً ذنبياً وان كانت متشابهة لها فان الاولى حيثية حصول اشئ
في الالهي في الثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض قيدية للمعروض لا
اعتبار عدمها بذلك كما في نظرم من جوه الاول ان في كلامه تصريحا بان مراده بالعروض والآلها الضمام الوصف الى الموصوف
في ملاحظة العقل اعتبارا لموصوف متصفا بالوصف لا كون اشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بنا على ان هذا ذهب الى ان ظرف
عروض الوجود والخارجي للامثار هو الالهي في هذا الوصف كان ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الالهي في هذا الخطا اذ ليس
في الخاج الالهية موصوفات بل هي العقل يضرب من التحليل انتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية
مستقولات ثالثة ولا يكون لوازم الالهية خارجة عن قهرها ضرورة انها انتزاعية فيكون ظرف عروضها هو الالهي فقط ولا يكون ظرف
عروضها الخاج اذ ليس في الخاج الملازمة ذاتها ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن وجود فرد من افرادها
التي تلك اللوازم ذاتية لها في الخاج الثاني ان كلامه ليس على ان مرادوه بالقول في قوله وتيفرغ عليه ان لا يكون فرد موجودا في
الخاج القولي الذي يكون المعقول الثاني ذاتيا له بقوله احتزبه عن لوازم الالهية ان اريد به اسنادا خارجا لوازم الالهية الى الامر الثاني
المستعني في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخاج ظرف العروض منفع انه خلاف سياق كلامه فيجدر ان هذا الامر متحقق في لوازم
الالهية ايضا ليس ظرف عروضها الخاج كما عرفت آتفاوان اريد به اسنادا خارجا لها الى تيفرغ على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرد
موجودا في الخاج ففيه ان افراد لوازمها الماهية ايضا اعني الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخاج ضرورة
انها انتزاعية وما قال الشايع في بعض تعليقاته في توجيه قوله احتزبه عن لوازم الالهية من انه بنا على ان حيثية الاقتضار في
الملازمات بحسب نفس تقريرها مطلقا او باعتبارها مطلق الوجود ثابتة مناصب تاصلا للوازم مخيف اذ ليس في كلام القائل ما ذكره
عين الا اثر بل كلامه صريح في انه ليند الاحتراز عن لوازم الالهية الى الامر الثاني وهو ان لا يكون الخاج ظرف العروض الى
ما تيفرغ على الامر الثاني وهو ان لا يكون افراد موجودة في الخاج وظاهر ان لوازم الماهية ليس ظرف عروضها الخاج وليس فرد
من افرادها موجودا في الخاج وكون هيات الملازمات مقتضية لها لا يعلم كون ظرف عروضها الخاج والا يكون فرد من افرادها
موجودا في الخاج على ان كون حيثية الاقتضار في الملازمات ثابتة مناصب تاصلا للوازم قول شعري خال عن تمصيل كما
سينكشف انشا الله تعالى وادشدخافة من ذلك ما تيوهم من ان المراد بشرطية الالهي للعروض ان لا يكون له وجود في

العين لنفسه لا بما ينفذ صدوه من وجوده كما في لوازم المهيبة او وجود ما يتبرع به بمقايسته كما في الاصناف وذلك لان هذا الكلام
 لا يناسبه الكلام القائل بل وجوده مع مجرم وسيا في انشاء العز في كلام في تحقيق ظروف العروص والاصناف على انه ان معنى نفى
 وجوده في الاعيان نفى وجوده بنفسه في الاعيان فهو حار في سائر الانتراعيات وفي لوازم المهيبة وان معنى نفى وجوده مطلقا
 كان نفى وجوده وبمنشأ انتراع في الاعيان لم يخرج الامكان في الوجود امثاله من المحقولات الثانية لوجوده مناشي انتراعها
 في الخابج وان خصص اريد ان لا يوجد بنفسه لا بما ينفذ صدوه من وجوده او وجود ما يتبرع به بمقايسته كما انكبه هذا المتوهم
 لم ان لا يكون العلية والمعلولية والتاخر والتقدم من المحقولات الثانية ضرورة ان العلية والتقدم مثلا يتبرعان عن ذات
 العلة والتقدم الموجودين في الخابج بالمقايسته الى ذات المعلول المتاخر الموجودين فما يتبرع العلية والتقدم بمقايسته موجود
 في الخابج هذا مع ان القول يكون الملزم علة اللوازم باطل كما تستقف عليه انشاء الله تعالى عن قريب الوجه الثالث من النظر
 ان جواب الاول عن الايراد بان الكلية معقول ثامن مع ان معروضها الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية لا يتم اذ
 الصورة بما هي صورة قائمة بالنفس هي بهذا الاعتبار شخص غير قابل للشركة فلا يكون معروضة للكلية الرابع ان هذا القائل
 ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارجي فيلزم ان الكلية امثاله عارضة للموجودات الخارجية
 بما هي موجودات خارجية فبقم ثم علم ان هؤلاء الذين تلونا عليك تفسيراتهم اقروا بهم في المحقولات الثانية لم تنبهوا على ان
 تقوم في المحقول الثاني اصطلاحين الاول اصطلاحهم على اطلاق المحقول الثاني على ما يجب عنه وعن احوال في المنطق كالكلية
 والذاتية وغيرهما والثاني اصطلاحهم على اطلاقه على ما يجب عنه في اعلم الكل كمال وجوده والامكان في غيرهما فلا يصل عدم الفرق بين
 الاصطلاحين وقع من هؤلاء الخط حيث ساقوا الطائفتين مساقا واحدا فذهب من جعل الوجود الذهني شرطا لعروض المحقولات
 الثانية كالمحقق الدولي فيلزم على راء انحصار المحقول الثاني في العوارض الذهنية التي يجب عنها وعن احوالها في المنطق و
 خروج المحقولات المبسوثة عنها في اعلم الكل عنه وهو فاسد واشد منه فلو اذخيل بان تلك المحقولات من قبيل العوارض الذهنية
 التي يكون الوجود الذهني شرطا لعروضها ومنهم من انكر كون تلك المحقولات - ثانيا كعلامته الغشوي وانما وقع الخطب والخط
 لاجمال الفرق بين الاصطلاحين وقد تنبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب لافق البين في تلمينه المصدر الشيرازي
 فاما قال صاحب لافق البين في تلمينه عليك في الدرس الثاني واما تلمينه فقال في الاسفار الاربعة كثيرا ما يطلق المحقول
 الثاني على المحقولات العقلية ومباو بها الانتراعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدية ولوازم المهيبة ونسب لاضافة
 وقد يطلق على المعاني المنطقية والوجود لمصدر في ذهنية والامكان في الوجود مشتقاتها من المحقولات الثانية بالمعنى الاول
 لا بالمعنى الاخير هذا الكلام وهذا القائل وان اصاب في عدل لوازم المهيبة في المحقولات الثانية بالاطلاق الاول كما تستقف عليه

انشا الله تعالى لكنه جازف في عد الطابع المصدريه مطلقا والنسب الاضافات مطلقا منها كيف من الطابع المصدريه ما مبني
 اعني ما يقال له الحاصل بالمصدر موجود خارجي ومن النسب الاضافات ما هي من العوارض الخارجيه كاللوقية والتحيه كيف
 يحكم على الطابع المصدريه والنسب الاضافات مطلقا بانها من المعقولات الثانيه بالاطلاق لا سيما وقد قال هذا تعالى كل بعد
 هذا ان المعقولات الثانيه بالمعنى الاعم لا يلاحظ في تقع الا في العقود الذهنيه او مطابق الحكم بها نفس الحقيقه بما هي هي لا بما هي
 معقوله في الذهن لا بما هي واقعته في الاعيان كلوازم المليات وان كان طرف العروص هو الذهن فيصدق العقود حقيقه
 كقولنا المليه مكنته والاربعه زوج والقضاي المعقوده بالمعقولات الثانيه المنطقية لا تكون الاضافا ذهنيه بخلاف ما هي
 بالمعنى الاعم فان المنطقه بها من القضاء اضافان حقيقه وذهنيه صرفه وبذلك لا ريب في ان القضاء المنطقه بالاضافات
 والنسب الخارجيه خارجيه الا ان يقال مراده بالطابع المصدريه ما لا وجود لمباديها في الخارج وبالنسب الاضافات ما عدا
 النسب الاضافات الخارجيه ثم ان هؤلاء كلهم يزعمون ان طرف عروص المعقولات الثانيه مطلقا هو الذهن فقط وسأاتي
 بتحقيق في ذلك وسيتم بعد وضع الحق ان هذا الزعم باطل بدليل قاطع فيكشف لطلان اراد هؤلاء بوجه جامع ولعلك بعد
 ما حصلت في التحصيل ما تلونا عليك من التفصيل القيت بان الوجود وامثاله معقولات ثانيه على اصطلاح الفلسفه وليست
 بمعقولات ثانيه على الاصطلاح الميزاني وبذلك هو القول الفصل في الاختلاف الخامس ودرت ان المشتقات والمبادي سوي
 في ثنائيه المعقوليه وبذلك هو الحق في الاختلاف السادس ادعيت بان مفهوم واحد لا يختلف بثنائيه المعقوليه وعدها بالثانيه
 وبذلك هو الصواب في الاختلاف السابع هذا والكلام وان نفى الى الاسهاب جازر مد الاطفا لكتنا قد عمدنا الى الاستيعاب
 لا قول الاصحاب كيلا يمتدحى للطلاب تطوع واستشراف في هذا الباب السدولي التوفيق للصواب قوله ان المعقولات الثانيه
 على نوعين كلام الشارح في هذا المقام كله متحمل عن الاتفاق المبين وعنوان هذا البحث فيه قوله ان المعقولات الثانيه حيث تجمل
 موضوع الحكمة الميزانيه التي هي كمال العلوم ليست هي المعقولات الثانيه ريثما تستعمل في حكمها بعد الطبيعه كما يقال مثلا ريثما
 واشيئيه من المعقولات الثانيه وان الاول توخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانيه انتهى وهو صريح في ان المعقولات
 الثانيه اطلاقين على نحو من الاشتراك الصناعي احدهما اطلاقا على موضوع المنطق وثانيها اطلاقا على ما يبحث عنه في حكمها
 الطبيعه كالوجود ونحوه لان للمعقول الثاني معنى واحد اذ انك المعنيين نوعان منه والالكان متعين وليس كذلك لان الثاني
 اعلم من الاول صدقا ومفهوما لقول الشارح ان المعقولات الثانيه على نوعين ليس على ما ينبغي بل كان الظاهر ان يقول
 ان المعقولات الثانيه تطلق اطلاقين الامر بهل قوله بتلك الحقيقه اى بحيثيه صحت الايصال او توقفه عليه قوله كما كتبت
 المشهور ان الكليه من العوارض الذهنيه التي خصوص الوجود الذي شرطه عرضها فهي من المعقولات الثانيه بالمعنى الاعم

والقضايا التي محمولاتها الكلية وبنيات بين ذلك بان الكلية عبارة عن الاشتراك بين كثيرين فمتبع عروضها في الخارج للموجودات
والاثر القصات ذات احدى بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة وقد جاز بعض عروض الكلية في الخارج للموجودات تحت
يقال ان المتنوع اجتماع المتقابلات في الذات الواحدة الشخصية لاني الذات الواحدة بالنوع واحد وبكس فبالطبيعة الانسانية مثلاً
موجودة في الخارج مشتركة بين افراد باءى في كل فرد منها معروضة لشخص معين وليس مشترك بين الافراد مجموع العارفين
والمعروض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين كثيرين بل المشترك هي الطبيعة المعروضة فقط ولا استحالة فيه قد افلح الامام
مثل ذلك في شرح الاشارات وعلى هذا لا يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولا يكون القضية المنقذة
بها ذهنية وقد انقلب الاعلام الاجللة لاثبات كونها منها وكون القضية المنقذة بها ذهنية فقال الحكيم المحقق الطوسي في شرح
الاشارات الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها في بكر فالانسانية المتناولة لهما معاً حيث هي متناهية لهما ليست هي التي
في كل واحد منهما ولا التي هي فيها معاً والاكانت منقسمة فلا يكون الموجود فيها نفساً بل جزئاً منها فهي انما تكون في اقل فقط
وهي الانسانية الكلية فهي من حيث انها صورة واحدة في عقل زيد جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الناس
كلية ومعنى تعليقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة صالحة لان توجد كثيرة لان لا يكون ولو كان في اى مادة كان
مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه او اى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصفة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدنا فكون تلك الطبيعة التي يضاف اليها الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية
الخارجية والكانت باعتبار كونها باللواحق الذهنية الشخصية واما الطبيعة من حيث هي هي فليست في الحقيقة كلية ولا جزئية
هذا الكلام لا يخفى ما فيه لان المسلم ان الانسانية التي في زيد ليست هي التي في بكر بل شخص اما ان الطبيعة الانسانية الواحدة
بالنوع التي في زيد ليست هي الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في بكر فخير مسلم بل حقيقة الانسانية واحدة في ذاتها متناهية
لافرادها فالانسانية المتناولة لهما معاً هي التي في كل واحد منهما واما قال انها لو كانت كذلك كانت منقسمة فلا يكون الموجود فيها
نفساً بل جزئاً منها ان اراد به ان يكون منقسمة انقسام الكل الى جزئيات فسلم ولا يصير فيه ان الانسانية كل منقسم الى افراد
والموجود منها في كل فرد هي نفسها اذا كل يكون مجموعاً في كل جزئ منه وان اراد به ان يكون منقسمة انقسام الكل الى اجزاء
فذلك مما لا يلزم من وجود الانسانية الواحدة بالنوع في زيد وعمر ووكبر وغيرهم ان يكون الانسانية ذات اجزاء وبالعوض
يكون جزئاً منها في زيد وجزئاً منها في عمر وجزئاً منها في بكر وهكذا في غيرهم ويكون مجموع تلك الاجزاء هي الانسانية فالتقسيم
الانسانية الواحدة موجودة في كل فرد ولم يتصافها بالاضداد قلنا القصاص الواحد بالعموم بالاضداد ممنوع الاستحالة وما ذكر
من مخي الاشتراك ان اراد بان الصورة الذهنية الشخصية لو وجدت في اى مادة من المواد كانت ذلك الشخص بعينه

فذلك باطل اذا الصورة الذهنية التي هي عرض في الذهن لا يمكن ان يكون عين الشخص الخارجى وان اراد بان الصورة
 الذهنية مع قطع النظر عن الشخص الذهني والعوارض الذهنية كذلك فهي المبهمة من حيث هي التي حكم عليها بانها في الحقيقة
 ليست ككيفية ولا جزئية وما قال من ان الطبيعة من حيث هي هي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ان اراد بان الطبيعة من
 حيث هي هي ليست الكلية والجزئية عندها ولا من ذاتياتها فسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الطبيعة من حيث هي هي معروضة
 للكلية وان اراد بان الطبيعة من حيث هي هي ليست معروضة للكلية والجزئية فمنع بل الطبيعة من حيث هي هي معروضة
 للكلية ومشاركة بين افراد ما قال السيد المحقق قدس سره كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعيناً في
 ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدهته فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
 في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشاركة بين افراد ما والحكمة بمعنى الاشتراك تمنع عروضها للصورة
 العقلية ايضا اذ كل واحدة منها صورة جزئية من نفس جزئية فاشتركتها لا ترى ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد
 مثلاً متعينة ان تكون بعينها في اذن من متعدده نعم ليعرض للصورة العقلية كونها كلية بمعنى مطابقة الصورة الذهنية مناسبة مخصوصة
 لا يكون سائر الصور العقلية فاذا تعقلنا زيداً مثلاً حصل في اذناننا اثرتين كل بمواضع لا الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فراسماً حتى
 المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا تعلمنا زيداً وجرناه عن مشيئة يحصل منه في اذناننا الصورة
 الانسانية المعرأة عن الواجب واذا رتبنا بعد ذلك عمر وجده اليه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ليقال كما ان الصورة العقلية
 مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة والا لم تطابقها تلك الصورة اذا المطابقة من اطرافتين
 فيلزم ان يكون كل واحد كلياً لا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا المطابقة مطلقاً بل السرفي ذلك ان
 الامور الخارجية ذات متصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالأطلال الصور العقلية لا تقيس بينها بقياس بعضها الى بعض بل كلام
 الشريف ولهذا الكلام محال الاول فهمه العلامة القوشجي من ان حاصل ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لا يمكن عروضها للكل
 الخارجية ولا للصورة العقلية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى الذي ذكره وعرض عليه تلك العلامة والابان الخطيبين سموا المذهب الى
 الكل والجزئية من الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلم ودون الاشخاص الخارجية فلا يلزم من اتناع
 عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية والصورة العقلية عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك فاجاب عنه المحقق الزاني بان
 عرضه ليس هو انه لا يصح تفسير الكلية بالاشتراك حتى يرد ما ورد بل عرضه ان الموصوف بالكلية بمعنى الاشتراك هو المعلوم ونفس
 المبهمة دون الصورة الذهنية ودون الاشخاص الخارجية والمنطوقون سموا المعاني الى الكلية الجزئية ونظر المعاني بالصورة العقلية
 فالصورة العقلية متفقة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية ومنصفة بالاشتراك اكل من حيث نفس المبهمة وتقسيم المفهوم الى

الجزئ والكل لا يدل على ان المقدم ليس هو الصورة العقلية كما تقوم معاصره زعمائنا بان المفهوم هو المهيبة لا بشرط شي وان غير صورة
 العقلية وذلك لان المفهوم هو حاصل في العقل هو الصورة العقلية بعينها وثانيا بان ما ذكره من ان معنى الكلية بمعنى المطابقة
 يعرض للصورة العقلية مع انها صخرية في نفس جزئية لستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً فليكون مفهومها
 الكلية والجزئية متقابلين احبب عندنا تحقق الدعوى بان وحدة الجهة ممنوعة بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية
 وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها للكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال الشيخ في الشفا للمعتول في النفس من ان
 كل الاصل انه في نفس بل لا يقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمه عليها عند حكم واحد او ما من حيث ان هذه الصورة
 هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم وكان اشئ باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً كذلك بحسب اعتبارات مختلفة
 يكون كلياً وجزئياً فالصورة من حيث قيامها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كلية ولا تناقض بين الامرين
 كلامه ولعل فقه الامران بخلاف كل من معاني الكلية معنى يقابل يسمى بالجزئية فالكلية ان فسرت بالاشتراك كان مقابلها
 جزئية بمعنى عدم الاشتراك ان فسرت بالمطابقة للكثيرين كان مقابلها الجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين فالصورة العقلية
 اذا انصفت بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين فانما يتبع انصافها بالجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين لا انصافها بالجزئية بمعنى
 عدم اخلال الاشتراك اذا الجزئية بهذا المعنى لا يقابل الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين في اصل كلام السيد المحقق قدس سره ان
 الصورة العقلية الجزئية اي لا يقابلها للاشتراك ليعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين ولا يصير فيه فقول المورد انه لستلزم
 ان يكون امر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً ان ارد به انه لستلزم ان يكون الصورة العقلية كلية اي مطابقة للكثيرين
 وجزئية اي غير قابلة للاشتراك فسلم لكن لا تقابل بين الكلية بهذا المعنى وبين الجزئية بهذا المعنى فبطالان اللازم ممنوع وقوله
 يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين ملزم وان ارد به انه لستلزم ان يكون الصورة العقلية كلية وجزئية بمعنىها المتقابلين لستلزم
 ممنوع واما افاده المحقق في محصل لان السيد المحقق قدس سره اعترف بان الصورة العقلية صورة جزئية فانه في نفس جزئية
 ليعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى اطلاقها في من حيث انها صورة جزئية متصفة بالمطابقة والاطلاقية فهي من حيث
 انها جزئية موصوفة بالكلية بهذا المعنى فاين اختلاف الجهة ولا خلاف في ان انصاف شي واحد متقابلين من دون اختلاف
 الجهة باطل ما افاد من ان الصورة من حيث قيامها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كلية لا يلزم كلام السيد
 المحقق قدس سره اذا حصل كلامه ان الصورة العقلية متين عروض الكلية بمعنى الاشتراك لها ويعرضها الكلية بمعنى المطابقة
 للكثيرين فافهم المحلل الثاني الكلام ما ذكره المحقق الثاني وهو ان مقصوده قدس سره تحقيق ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس متصفة
 للموجود العيني ولا للصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية ولا ياتي في ذلك كونها متصفة للمعلوم قال والليل على ان مقصود

ما ذكر ان كلامه في بيان ان الكلية لا تعرض موضوعها في الخارج ولا تعلق نفسا وتفسير الكلية بالاشتراك بهذا الغرض قد صرح الشيخ
 في الهيات الشفاريان المأهولة بالشرط شي تسمى صورة عقلية وح الكلية بمعنى الاشتراك صفة لها الاحالة بذاتها خاصة كلامه هذا
 لا يحصل في كلام السيد الحق قدس سره مدعي ان يجب الى ان الكلية عارضة في الخارج لمعرضها واثبات كون الكلية من المعارض
 الذمينة التي لخصوص الوجود الذمينة دخل في عروضها وهذا ما تميم اذ لم يصح تفسير الكلية بالاشتراك فان الصورة العقلية بما
 موجودة في الذهن لا يصح القضا بها بالكلية بمعنى الاشتراك وانما كانت من عوارض الماهية من حيث هي هي فتكون عارضة
 لموضوعها في الخارج ايضا اذا الماهية من حيث هي موجودة في الخارج ايضا ففساد تفسير الكلية بالاشتراك متعلق بغرضه قطعاً
 بتجزئ كون الكلية بمعنى الاشتراك صفة للصورة العقلية مناف لظاهر كلامه فتأمل الثالث ما فهم بعض اعظم الاساتذة من كلام
 الاعراسم من ان كلامه قدس سره مدعي على ان لا وجود في الخارج الا الاشخاص وليس للكميات على هذا الزاوية الا صوراً وكمية
 قائمة بالنفس معلومات تلك الصور ليست الا الاشخاص الخارجية وليس الحاصل في الذهن شيئاً يكون موضوعاً بالكلية
 على وجه الاشتراك المحمل فان الانسان مثلاً اذ لم يكن موجوداً في الخارج فلو قطع النظر عن تشخصه الذهني وحصوله في الذهن لم
 يكن شيئاً فضلاً عن ان يكون كلياً صادقا على كثيرين وبالمجمل فلا يكون الكلية الا بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى ان يكون ما
 يوصف بالكلية صورة اذ كية كاشفة لكثيرين وح لا توجد لما اورد عليه العلامة القوشجي والاسم تجزئ كون الكلية بمعنى الاشتراك
 صفة للمعلوم وانت تعلم ان هذا الكلام لا يلزم كلام السيد المحقق اذ لو كان كلامه مبني على نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج لم يصح
 قوله فانا اذا اتيانا بزيادة واحدة عن شخصاته الى آخره فانه انما يستقيم لو كان الموجود في الخارج هو الطبيعة المعروضة للشخصات
 والكلي تقديره وجود الكلي الطبيعي في الخارج فليس في الخارج الاشخاص والقيمتين وهي عين الهويات الموجودة في الخارج
 فلا معنى تجزئها عن الشخصات وايضا فقد قال السيد المحقق في اشار البحث انه قد يعتبر في المطابقة بالمعنى المذكور شي آخر
 وهو ان تلك الصورة لو فرضت في الخارج فان تشخصت تشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت تشخص عمر وكانت عينه و
 بكذا الحال بالنسبة الى سائر افراد ما ثم قال اعلم ان اثبات الكلية للصورة العقلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشيء الآخر
 انما يتأتى على نذهب من قال ان الحاصل في الازمان هو مبهيات الاشياء واما من قال الحاصل فيها صورها واما صاحبها فما
 لها بالحقاق فيقتصر على المطابقة فقط او نقول انما وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها مركلي كما هو المشهور انتهى
 وهذا صريح في ان كلامه قدس سره ليس بيا على ما ذكره هذا الاستاذ اذ على ما ذكره لا يكون معلوم الصورة العقلية امر كلياً اذ
 معلومها بنا على ما ذكره هي الاشخاص الخارجية ولا يصدق على الصورة العقلية انها لو فرضت في الخارج فان تشخصت
 بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمر وكانت عينه وبكذا على هذا التقدير لا يكون الحاصل في الذهن

كلية صادقة على زيد وعمر وشلاحي تكون بحيث لو فرضت في الخارج كانت عين زيدان الشخص بتخصه وعين عمروان بتخصه
بتخصه باحده فلا مناسبة لما ذكره كلام السيد المحقق قدس سره واما الكلام في ان هذا الكلام في نفسه صحيح او فاسد فياكي في نفس
القول لشارع تعالى ثم بعد التليق والى نقول ان كلام السيد المحقق قدس سره لا يتم لانه ان اراد بقوله كل موجود في الخارج
فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدهته ان كل موجود في الخارج بوجوده واحد فاص اذا
نظر اليه كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدهته فلهذا لا يلزم الا ان لا يكون الموجود الواحد بالعدد للتعين
قابلا للاشتراك فيه ولا كلام في ذلك فاما الكلام في ان الموجود في الخارج اواحد بالطبيعة قابل للاشتراك بين افراد الموجود
في الخارج فالطبيعة الواحدة بالعموم موجودة في الخارج لوجودات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة مشتركة في الخارج بين موجودات
كثيرة هي افراد بمعنى اشتراكها بينها انها موجودة بوجود كل منها وهذا معنى عمومها واطلاقها وكليةها فلا نسلم ان الطبيعة
الانسانية لو كانت موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعبر عنها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها بل
هي موجودة في الخارج لوجودات ومتعينة بتعينات فهذا هو اشتراكها وان اراد بان كل موجود في الخارج سوار كان موجودا
بوجود واحد لوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدهته فهو بمنزلة
ويعني بدهته غير مسبوقة بل القدر الضروري هو ان الموجود في الخارج لا بد لمن يتعين فاما كان موجودا بوجود واحد كان له
يتعين واحد وان كان موجودا لوجودات شتى كان له تعيينات شتى وظاهر ان الطبيعة الانسانية لو لم تكن موجودة في الخارج لوجودات
شتى متعينة فيه بتعينات شتى لم يصح ان يقال ان اذا ارادنا زيادة وجودنا عن شخصية حصل منه في اذ باننا الصورة الانسانية
المعروفة عن الواح او اذا ارادنا بعد ذلك عمر وجودنا اليه حصلت منه ايضا تلك الصورة فاما الصحيح ذلك ان كانت الطبيعة الانسانية
موجودة بوجود زيد متعينة بتعينه وموجودة بوجود عمر ومتعينة بتعينه حتى اذا جردنا بالذهن عن التعيين حصلت فيه منها الصورة
الانسانية وانعرض عليه قدس سره المصدر المعاصر للمحقق الرواني بوجوهين الاول انه يلزم من اشتراك الكل بين كثيرين
تعدد لانه لا يتصور مع كل واحد منها اذا تاو وجودا سيما الكل الذاتي لصحة عمله عليه وطاوة فاذا كان يكون المعنى الكل المشترك واحدا
كثير اليه ومن الجائز ان يكون وحدته في وجوده وكثرت في وجوده اخر كالانسان فانه معنى واحد في الذهن اشخاص كثيرة في
الخارج ولا يضير فيه اذ غاية ما يلزم من ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعدد في الخارج ولا محذور فيه فتعقب عليه المحقق
الرواني بان معنى قولهم ان الكل غير موجود في الخارج ادليس هناك شئ متصف هناك بالاشتراك اما وجوده اطلاق في الخارج
فهو فاعلم ان معنى وجود الطبيعة من حيث هي هي لامن حيث انها كلية او جزئية وانت تعلم ان الطبيعة من حيث هي هي لما
كانت وجود في الخارج لوجودات كثيرة هي لوجودات افراد ما كانت موجودة في الخارج على لفظ الاشتراك منها فكانت

موجودة في الخارج مشتركة بينها فليعم اعتبار وحدتها وجودها في الذهن لغو في ذلك فكان الاطلاق بالمعترض ان يقول لكل
 واحد بالطبيعة كثير بالعدد موجود في الخارج ولا يصير في ذلك القول بانه واحد في الذهن اشخاص كثيرة في الخارج مع
 كونه لغو الاطلاق تحتها لا يصح على رأي هذا المعترض لانه يزعم ان الاشياء تفضل بها عند حصولها في الذهن فالوجود
 في الذهن غير متحد الحقيقة مع الاشخاص الخارجية فضلا عن ان يكون هو نفسا اشخاصا خارجية الثاني ان قوله كل موجود
 في الخارج فهو بحيث ذاته انظر اليه في نفسه كان متعيناً في ذاته ممنوع اذا هيولى الاولى موجودة في الخارج وليست متعينة في
 حد ذاتها بل هي بجهة وهذا في غاية السخافة اذا هيولى الاولى عند عدم متعينة في ذاتها بمعنى ان لها بها جهة التصور كما هو محقق
 نذكر في مقامه وقال الصمد الشيرازي في ان هذا الكلام الكلي بحسب الاصطلاح الذي معناه محسب انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة في
 وقصه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان تشكل احد بان
 الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متشخصة بامور كقضاياها بالنفس وتجردها عن الظل والوضع بل كل واحدة
 من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فانتع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يتحقق ان تكون
 بعينها موجودة في اذن من متعدد فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات اليه بعضها يطابق بعضها
 فيعلم ان يكون الجزئيات كليتها فلان الكلية مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة
 بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية او كية غير حاصلية في الوجود فوجد ما كوجود الاطلاع المتضمنة للارتباط بغيرها من الوجود
 واذا قيل في الكتاب ان الكلي ما وقع في الاعيان او يثار اليه فالتصور في الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن
 ان يكون كلياً هذا كلامه بلخصاً قلنا الطبيعة المحتملة للشركة او غير الملائمة عن الشركة اذا وقعت في الاعيان حصلت لها هوية
 كثيرة لشخصات كل منها غير مثالية وهذا معنى احتمال تلك الطبيعة للشركة نعم كل واحد واحد من الهويات يمنع الاشتراك
 واما جوابنا المستشكل فحقه ليس ظاهر الا ان الاشكال انما كان على تفسير الكلي بما يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة بان الكلي بهذا
 المعنى ليس موجود في الذهن ايضا اذا الموجود الذي هو في الحقيقة يمنع عن الشركة فكان من حق الجواب الصحيح ان الموجود الذي
 يحتمل الشركة ولا يمنعها بالعدد على معنى تفسير الكلية باحتمال الشركة او عدم المنع عن الشركة الى تفسيرها بالمطابقة للكثير من نظرية
 وما قال من ان المراد بالكل في قولهم الكلي ما وقع في الاعيان الطبيعة التي يعرض لها في الذهن ان يكون كلياً لا يصح اذا
 الواقعة في الاعيان التي يعرض لها الكلية في الذهن على زعمه اما ان تكون هوية واحدة شخصية فلا تكون حين حصولها
 في الذهن اية كلية اذا الصورة الحاصلة من الهوية الشخصية لا تكون مطابقة للكثيرين او تكون في الخارج موجودة بوجد
 هويات كثيرة متعينة متعينة كثيرة فتكون في الخارج مشتركة بين تلك الهويات فتكون في الخارج موصوفة بالكلية بمعنى

اشكال الشركة وعدم المنع عن الشركة وقال المحقق الجوفوري وعرضت الكلية في الاعيان لشي كالانسان فهو بحسب وجوده
العياني ما بهم وتعين لاسبيل الى الاول لان السهم لا يكون موجودا في الخارج اذا الوجود العيني ملزم للتشخص لا الى الثاني
لان المتعين بالبيع ان يكون كلياً لان الكلية قد تفسر بالمطابقة للكثرة وقد تفسر بالشركة في الكثير فغلي الاول المراد بالمطابقة
مطابقة لظن لذي الظن ومن البين ان الانسان اذا كان موجودا في الخارج لا يكون ظلاً للزيد وعمر ومثلاً فلا يكون كلياً
بهذا المعنى وعلى الثاني المراد بالشركة الشركة بالحل من البين ان المتعين بما هو متعين لا يتحمل الشركة بين كثيرين باكمل
اذا حمل هو الاتحاد واشي المتعين اعني لا يتحد مع امور متبانية كزيد وعمر فلا يكون كلياً بهذا المعنى ايضاً هذا كلامه ونحن نقول
ان المراد بالسهم في قوله فهو بحسب جمده العيني ما بهم وتعين ما لا يعين له معلوماً ما لا يكون متعيناً اصلاً لا بتعين واحد
ولا بتعينات كثيرة والمتعين ما يقابلها بال تعيين سواء كان متعيناً بتعين واحد او بتعينات كثيرة اخترنا انه متعين قوله
المتعين بالبيع ان يكون كلياً قلنا ان عني بالمتعين المتعين بالتين الواحد شخصي فقط سلمنا ان المتعين بالمتعين الواحد الشخصي
لا يصح ان يكون كلياً لكن الكل الموجود العيني متعين بتعينات كثيرة لا بالمتين الواحد شخصي فقط وان عني به المتعين مطلقاً
اعلم من ان يكون متعيناً بالمتين الواحد الشخصي فقط او متعيناً بتعينات كثيرة فلا نسلم ان المتعين بالبيع ان يكون كلياً اذا لم
بالطبيعة الموجودات الالكثيرة المتعين بالمتعينات المتعددة يكون كلياً فالطبيعة الانسانية مثلاً موجودة بوجود زيد وعمر
عمر وجوده فله متعينة بتعين كل واحد منهم وهي في نفسها واحدة بالطبيعة مشتركة بينهم باكمل معنى مشتركاً بينهم انما هو موجود
وجوده واحد بينهم متعينة بتعين كل واحد منهم وما ذكر من ان المتعين بما هو متعين لا يتحمل الشركة بين كثيرين باكمل ان رام به ان
المتعين بالمتين الواحد شخصي فقط لا يتحمل الشركة بين كثيرين باكمل فسلم لكن لا يضرنا ولا ينفعه ذلك الكل الموجود العيني متعين
بتعينات كثيرة وتحمل للشركة بين متعينات كثيرة وان لم يكن شخص اعني كذلك ان لم به ان المتعين مطلقاً اي سواء كان
متعيناً بالمتين الواحد شخصي فقط او متعيناً بالمتينات لكثيرة لا يتحمل الشركة بين كثيرين باكمل فمخرج كيف والمتعين بالمتينات
الكثيرة تحتمل لشركة بين كثيرين باكمل قطعاً ومعنى الاشتراك بين كثيرين باكمل هو انه متعين بتعينات كثيرة وما قال من ان
الشي المتعين اعني لا يتحد مع امور متبانية ان عني به ان المتعين بالمتين الواحد شخصي فقط لا يتحد مع امور متبانية فسلم لكن
الكل ليس متعيناً عينا بهذا المعنى ان عني به ان المتعين اعني مطلقاً سواء كان متعيناً بالمتين الواحد شخصي او متعيناً بتعينات
كثيرة لا يتحد مع امور متبانية فمخرج كيف وتعين بتعينات كثيرة ووجوده وجودات كثيرة هو اتحاد مع امور متبانية وان المراد بالسهم
ما ليس له عين واحد شخصي فقط وان كان له تعينات شخصية كثيرة وبالمتين المتعين بالمتين الواحد شخصي فقط اخترنا ان بهم قوله
السهم لا يكون موجودا في الخارج قلنا هم بل السهم بهذا المعنى موجود في الخارج بوجودات كثيرة متعين فيه بتعينات كثيرة قوله لا يوجد

ملزوم لتخص قلنا نعم لكن الوجود الواحد ملزوم للتخص الواحد والوجودات الكثيرة ملزومات للتخصات الكثيرة والكل الموجود في الخارج
 موجود بوجودات كثيرة وتخص تلك الشخصات كثيرة وهذا ما عترض على هذا المحقق مؤلفنا قائم الحكماء قدس الله سره ولا بالنقض بانه لو
 دل على ان الامر الذي ينبغي اليه الاتصاف بالكلية لانه لا يمتنع انهم لا يوجد له الوجود مطلقا ملزوم للتعين والتميز لا يتخلل
 الشركة وثانيا بطل بانه ان اراد بالمبهم شيء من حيث هو مبهم مثلا الانسان من حيث الابهام فلم يلزم به شيء ليس جودا ولا باليهي
 هي فلا يلزم ان المبهم بهذا المعنى ليس بوجود ملزوم للوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشيء من حيث هو
 موجودا ملزوما للتعين انما ينافي وجوده كونه للتعين في مرتبة ذاته بان يكون نفسه او جزؤه لا عرضة قلت اما بالنقض فانما يجوز
 لو قصر في تفسير الكلية على الاشتراك بين كثيرين باكمل ما اذا منسرت الكلية بالمطابقة للكثيرين مطابقة انظر لذي لطل
 اية فالوجود الذي يتصف بالمطابقة بهذا المعنى بخلاف الموجود الخارجي نعم لا يتصف الموجود الذي بالاشتراك بين كثيرين
 باكمل بالبيان الذي ساقه المحقق جاري في الموجود الخارجي لعدم القضاة بالكلية بالمتعين دون الموجود الذي لا مكان لقضاة
 بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين اما اكل فحق لا غبار عليه اعترض على هذا المحقق لبعض الآخمين اشرح بانه ان اراد لقوله
 فهو محسب جوده يعني اما ان يكون سها الخ انه من حيث وجوده العيني اما ان يكون مبهما ويكون متعينا قلنا متعينا لا نقول
 انه من حيث وجوده كل حتى يراى ان يكون شيئا واحدا كلياً وجزئياً معاً بل نقول انه من حيث هو كل ومن حيث وجوده جزئياً وان
 به انه في حالة وجوده اما ان يكون مبهما ويكون متعينا قلنا انه في حالة وجوده مبهم لا من حيث وجوده بل هو من تلك الحقيقة متعين
 وباجلته فرق بين ان يقال في حالة وجوده مبهم وبين ان يقال من حيث وجوده مبهم فالكلية يعرض لشيء في حالة وجوده
 اعني لا من حيث الوجود اعني اذ ثبت شيء لشيء فرع لثبوتها او متزامم لمعني ان ثبوت شيء لشيء يكون في حالة ثبوت شيء
 لو ان لم يكن من حيث ثبوتها اجاب عنه قائم الحكماء قدس الله سره بان المحقق بنى كلامه على مقدمتين الاولى ان الوجود اعني
 ملزوم للتعين لا يكون مبهما الا ان بين التعين والابهام منافاة وبها يتبين المقدمتين كما مبطل كون شيء من حيث الوجود
 مبهما كذلك مبطل كون شيء عيني مبهما في حالة الوجود اعني فالوجه في الاعتراض هو منع احد المقدمتين اما فصوله وانت تعلم ان
 حاصل اعتراض ذلك قائل بان شيء يكون مبهما في حالة وجوده اعني ومتعينا من حيث وجوده اعني فمرجه الى منع المقدمة
 الثانية وما فصله فشرح لذلك المنع وادعى ان حقيقة الوجود اعني الوجود لا تافى في الابهام ولا حقيقة التعين متنافية فالابهام
 والاشتراك في الاطلاق يتأكد بكون شيء موجودا بوجودات كثيرة متعينا متعينا شتى فالوجه في دفع كلام المحقق ما قدمناه وكما
 دار الكلام في هذا المقام بين مولانا الاجل الى اعلام واعل التحقيق الذي لا ياتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه ونسفي
 بطلب الوداد المصوب ان يعودوا عليه ان يعلموا ان الحكمي لا يفسر في الاول ان الحكمي لا يتحمل الشركة او لا يمنع الشركة

الثاني ما لا يابى نفس تصوره عن التكثرة او ما يجوز احتل كثره من حيث تصوره الثالث ما يطابق كثيرين فاما المعنى الثالث فلم يرد
 بالمطابقة فيه مطلق المطابقة باى نحو كان بل المراد ان الكل ما يكون ظاهرا للكثيرين او متشامعا لكثيرين في الوجود واما المعنى الاول
 فاما ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتقاً على الهندية المانعة عن اشتراكه فيقتل الاجل عدم اشتراط الهندية فيه ان يوجد بوجودات
 متعددة وتعيين تعيينات كثيرة ويكون في الوجود عين اشتخاص كثيرة وان منع عن ذلك امر واراء الهندية لم يقع في كونها
 وبها المراد بما يقال من ان الكل ما يتحمل اشتراكه بكل اذ المعنى ان الكل ما يصلح الاجل عدم اشتقاله على الهندية اى يتجدد
 وجوده مع كثيرين وليس المراد منه ان الكل ما يكون محمولاً بالفعل على الكثيرين في القضية بان يكون الكثيرون موضوعها و
 الكل محمولها حتى اذ لم يحكم لم يعقد القضية منها لم يحكم كذا فان ذلك ليس من شرط الكلية والالم يكن الطبيعة الانسانية
 اذ لم تجعل محمولة على كثيرين في القضية كلية ولصور ذلك ان الطبيعة الموصوفة بالكلية كالطبيعة الانسانية لعدم اشتقالها
 على الهندية المانعة عن الاشتراك صالحة لان تشرك بين كثيرين وتوجد اشخاصا كثيرة في نفس الامر فتجد وجودها والذين يتطبع
 ان يتصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة وتعمل تلك الطبيعة عليها ويعقد قضية موضوعها تلك الاشخاص ومحمولها
 تلك الطبيعة فالطبيعة الكلية المحمولة لها نحو ان الوجود الاول وجودها في نفس الامر بعين وجود تلك الافراد الثاني وجودها
 في الذين حمل الذين اياها على تلك الافراد في مرتبة الحكاية فكذا الكلية ليس على هذا الوجود الذي هو في مرتبة الحكاية
 لان هذا الوجود متماز عن وجودات الافراد فليس الطبيعة بحسب هذا النحو مشتركة بين الافراد ولا متحدة معها نعم في هذه المرتبة حكاية
 عن اتحادها ووجودها مع الافراد واشتراكها بينها فالاشتراك بكل الماخوذ في تفسير الكل هو الاشتراك بالاتحاد في الوجود والنحو الاول
 واما المعنى الثاني فاما ان يراوه ان يكون الموصوف بالكلية متصوراً بالفعل ويكون نفس تصوره غير مانع عن انكثرت في نفس
 الامر او يراوه ان يكون غير مشترك على الهندية المانعة عن انكثرت لكون الاجل عدم اشتقاله على الهندية بحيث لا يابى تصوره عن تجزئ
 انكثرت في نفس الامر اذ عرفت هذا فاعلم ان المقوم في وجود الكل الطبيعي في الخارج مذ بين الاول ان الكل الطبيعي موجود في
 الخارج والثاني نفس وجوده في الخارج فعلى المذهب الثالث لا وجود للطبيعة الموصوفة بالكلية في الخارج اصلا بل الموجود في
 الخارج هويات بسيطة والكليات امور مشتقة عنها وحمل الكليات على تلك الهويات من قبيل حمل العرضيات الاخرى
 على معروضاتها فلا يمكن على هذا المذهب ان يكون الكليات موجودة بالذات في الخارج وان تكون مشتركة بالذات بين
 الهويات بان تكون موجودة بالذات لوجود كل من الهويات بل محبى اشتراكها بين الهويات اما انها تنزع عن كل من تلك
 الهويات فتوجد في الذين ماخوذة عنها واما انها تصدق على كل من تلك الهويات صدق العرضيات على
 معروضاتها فلا يخلو اما ان يعتبر في الكلية ان يكون الموصوف بها مشتركة بالفعل عن كثيرين او صادقا بالفعل على

كثيرين او مطابقا بالفعل لكثيرين فلا ريب في ان الكلية بهذه المعاني من الصفات التي خصوص لوجود الذهني شرط في
 الانقسام بها ولا يستعمل بها ذلك ويعتبر ان يكون الموصوف بها جميعا متزايعا عن كثيرين او يمكن صدق على كثيرين او يمكن
 مطابقة لكثيرين وعلى هذا التقدير ايضا لا يمكن ان يكون الكلية من الاوصاف التي تعرض الشيء في الخارج اذ الوجود الخارجي
 على هذا الرأي كونه هوية شخصية بسيطة لا يصحح للانقسام بهذه الاوصاف وما افاده بعض الاساتذة الاعلام قدس الله سرهم
 من انه على تقدير ان لا يكون الحقائق وجود في الخارج في اتصافها بالكلية بمعنى اكل على كثيرين اشكال اذ على هذا التقدير
 لا يمكن حصول الشيء الخارجي في الذهن بنفسه لا يتنازع حصول الهوية الشخصية الخارجية بنفسها في الذهن وليس هناك على هذا
 التقدير حقيقة كلية صالحة للاشتراك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية حتى تكون موصوفة بالكلية بمعنى اكل على كثيرين و
 ليس في الذهن الاشياء القائمة بنفسها لا يمكن اتصافها بالاشتراك واكل على كثيرين وبالجملة الموجود الذهني منقطع اكل على
 شيء خارجي فلا يكون كليا بمعنى المحمول على كثيرين والحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليست شيئا مطلقا لان ان يكون كليا
 والموجود الخارجي هوية مائة على شركة نعم الصورة الذهنية كلية بمعنى المطابقة لكثيرين غير سديد لان اكل على هذا المذهب
 من قبيل العرضيات المتشعبة عن الهويات الخارجية فهو صادق عليها قطعاً غاية الامر ان اكل على هذا المذهب لا يكون
 موجودا بالذات في الخارج وهذا لا ينافي صدق على الهويات الخارجية والى اكل المتشعبة عن الهويات الخارجية وكل الذي
 يوجد بالصدق هو عليه في الذهن فخطا كالهويات العقلية وان لم يكن موجودا في الخارج بالذات لكنه موجود في الاذ بان قطعاً
 فيكون لشي الاذ بان وجودات متعددة وتعينات كثيرة ما فارق كثيرة يكون ذلك اكل مشتركاً بينها ومحمولاً عليها فيكون
 مستقفا بالكلية بمعنى اكل على كثيرين وما فاد من ان الحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليس شيئاً اصلاً ان اراد به انها
 ليست موجودة في الخارج بالذات على هذا التقدير فسلم لكن لا يدم منه ان تكون محمولة على كثيرين متشعبة على كثيرين متشعبة
 بالذات وان اراد به انها ليست شيئاً اصلاً لا ينافي ان لا يكون متشعبة عن الهويات الخارجية ومن اشياء متزايعا عن الهويات الموجودة
 في الخارج ونفاة وجود اكل لطبي في الخارج لا يتكرد كونه محمولاً على الهويات الخارجية فمما يقعون بوجود متشعبة عن الهويات
 الخارجية فان قلت اذا كان اكل لطبي على هذا المذهب موجودا في الخارج بوجود متشعبة عن الهويات الخارجية فمما يقعون بوجود متشعبة عن الهويات
 بالعرض فيمكن اتصاف بالكلية في الخارج على هذا التقدير ايضا لان اتصافها متشعبة وجود الموصوف في ظرف الانقسام
 مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فلا يكون الكلية على هذا التقدير من الاوصاف الذهنية التي خصوص الوجود الذهني
 شرط لانقسامها بها قلت على هذا التقدير ليس في الخارج حقيقة واحدة يكون مطابقا ومصداقاً لمعنى الاشتراك بل الموجود
 في الخارج هويات شخصية بسيطة ليس بينها طبيعة مشتركة فلا يكون الموصوف بالاشتراك واكل على كثيرين موجودا في الخارج فلا

يكون الانصاف به في ظرف الخارج نعم يمكن ان يكون الوجود بالعرض في الخارج للكل على هذا الرأي مصداق لبعض المحمولات
 كما يصح ان يقال على هذا الرأي الانسان كاتب في الخارج ومتصف بالكتابة في الخارج لكن لا يلزم من ذلك ان يكون هذا الوجود
 بالعرض مصداق لجميع الاوصاف التي يصح انصاف الكل بها فلا يمكن ان يصدق على هذا الرأي الانسان كلي في الخارج وانه
 متصف بالكلية في الخارج وكسرى في ذلك ان الانتزاعيات اذ وجدت بوجود مناشي انتزاعها فلا تميز بينها وبين مناشي
 انتزاعها بحسب هذا النحوس الوجود فلا يكون ربي بحسب هذا النحوس الوجود مصداقا للاوصاف التي يصح انصاف مناشي
 انتزاعها بتلك الاوصاف والاملا ووصاف التي لا يصح انصاف مناشي انتزاعها بها فلا يكون الانتزاعيات مصداقا لها
 بحسب ذلك النحوس الوجود مثلا يصح ان يقال الفوق متحرك في الخارج من جهة ان الفوق هي السمار ولا يصح ان يقال
 الفوق مشتق واصله في الخارج اذ الفوق باءه مقدم مع السمار وجودا في الخارج ليس مطابقا ومصداقا للمعنى المشتق والاصل
 والكلية على هذا الرأي من هذا القبيل اذ مناشي الانتزاع بويات شخصية بسيطة لا يمكن انصافها بالكلية فان قلت اذ صدق
 قولنا زيد وعمرو خالد الانسان في الخارج على هذا الرأي كما قلتم صدق اليه قولنا الانسان محمول على زيد وعمرو خالد في الخارج
 اذ افرق بين القولين في الموصوفين فيكون الانسان موصوفا في الخارج باكمل على كثيرين اى بالكلية قلت كلا فان بين القولين
 يونا بعيدا اذ مصداق الاول نوات زيد وعمرو خالد الموجودة في الخارج اخصه الانتزاع معنى الانسان عنهما ومصداق الثاني
 معنى الانسان الذي لا وجود له في الخارج وليس هو في الخارج مصداقا للانتزاع معنى المحمول فلا دلل ر اوق دون الثاني في هذا
 التحقيق في هذا المقام على تقدير نفى وجود الكل الطبيعي في الخارج واما على تقدير القول بوجوده في الخارج فالتفصيل ان ان فسرت
 الكلية بالمطابقة للكثيرين فاما ان يولد بالمطابقة للكثيرين الاتحاد في الوجود مع كثيرين فيرجع هذا التفسير الى تفسيره بالاشكال
 او احتمال الشك او عدم المنع عن شموله حاله عن قرب ولما ان يرد بها الظلية للكثيرين فاما ان يقال ان ظل
 الكثيرين هي الصورة الذهنية من حيث الحصول بالذاتى كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشي التقرير ويقال ان ظل
 الكثيرين هو نفس الشيء اى مع قطع النظر عن الشخصات الذهنية والحصول الذهني كاذب ليه سولانا فاقم الحكماء قدس سره
 فعل الثاني لا يكون الانصاف بالظلية مشروطا بخصوص الوجود الذهني بل نفس الشيء كما يوجد في الذهن يوجد في الخارج والحق
 انه على هذا لا يكون للظلية معنى وعلى الاول يكون الكلية من العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرطا في الانصاف بها
 سوا قيل يحصل الاشياء بانفسها في الذهن اوقيل يحصل اشياها فيه اذ الصورة الذهنية الانسانية مثلا مطابقة لزيد وعمرو
 وخالد وغيرهم من الاشخاص الانسانية سوا كان من الانسان الحاصل في الذهن عين حقيقة تلك الافراد الموجودة كما هو
 رأي القائلين يحصل الاشياء بانفسها في الذهن او مثلا لتحقيقها الموجودة في الخارج كما يقول به القائلون بحصول الاشياء

فان اريد بالمطابقة الاتحاد بالحقيقة مع كثيرين اوزيد في تفسير قيد يدل على اعتبار الاتحاد بالحقيقة مع الكثيرين في الكل لم
يكن الصورة الذهنية على طريقة حصول الاشباح متفقة بالمطابقة للكثيرين بهذا المعنى لكن ارادة الاتحاد بالحقيقة بالمطابقة
الماخوذة في تفسير الكلية اوزيادة قيد آخر معهود ال على اعتبار الاتحاد مع كثيرين في الحقيقة في الكل لا يلزم على رأي القائلين
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا والكليات العرضية الانتراعية كليات عديم القياس الى معروضاتها مع انها ليست
متحدة معها في الحقيقة الا ان يقولوا انها كلية بمعنى آخر وان فسرت الكلية بما يحتمل الاشتراك بين كثيرين او بالاشتراك بينها او
بالامتناع المشتركة بينها فاما ان يرد بالاشتراك بين كثيرين ما قد ساء اعني ان يكون الكل موجودا بوجوهات متعددة وتعيينا
متعينات كثيرة فالكل على هذا الرأي اذا كانت افراده التي هو ذاتي لها موجودة في الخارج يكون موجودا بالذات في الخارج على لغت
الاشتراك ويكون مصداقا لوصف الاشتراك العموم والاطلاق والجنسية والنوعية في الخارج لانه موجود في الخارج بوجوهات متعددة
مع وحدته بالطبيعة وتتحقق بعين تحقق كل فرد من افرادها التي ذلك الكل اتمام حقيقةها او دخل فيها وهذا المعنى هو المعنى الذي لا
والعموم وغير مفيد تشخص معين فاص بل تعيينات شتى وهذا هو معنى الاطلاق وليس معنى الاطلاق هو التجرع من جميع التعيينات
وتلحق عن تماثلها بالكلية فان لطلق بهذا المعنى متمنع الوجود خارجا بل هو منها ثم الكل الموجود في الخارج بوجوهات شتى امكن
تمام حقيقة الافراد الموجودة بتلك الوجودات فهو متحد مع الكثيرين المتفوتين في الخارج فهو نوع في الخارج والا فهو اما جنس او فصل
في الخارج ثم ان قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن كان ذلك الكل موجودا في الذهن ايضا بالذات كما انه موجود في الخارج
بالذات فيكون مشتركين الاشخاص الذهنية ايضا كما انه مشترك بين الاشخاص الخارجية فيكون الاشتراك بين الاشخاص من
العوارض التي تعرض للماهية في نفس الامر فيكون الاشتراك والكلية من العوارض التي يعتقد بها انفسا
الحقيقية وان قيل بحصول الاشتراك في الذهن كانت الحقيقة التي افرادها حقيقة موجودة في الخارج
موجودة في الخارج فقط ولا يكون لها وجود ذهني وللشتراك بين الموجودات الذهنية والحقيقة التي
افرادها حقيقة موجودة في الذهن موجودة في الذهن ومشاركة بحسب الوجود الذهني بين افرادها الموجودة في الذهن فيكون الكلية
والاشتراك من العوارض انفس الامرية التي لا تدخل في عرضها لمخصوص الوجود الخارجي او لمخصوص الوجود الذهني لكن
القضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الخارج ومحمولاتها الاشتراك الكلية تكون خارجية اذ مصداقها انما هو في الخارج
فقط والقضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الذهن ومحمولاتها الكلية والاشتراك تكون ذهنية فقط اذ مصداقها
انما هو في الذهن فقط واما الكل الذي هو عرضي لافراد الموجود في الخارج فلما يكون موجودا بالذات في الخارج فان كفى جوه
بالعرض لان الصفات بالاشتراك في الخارج كان متصفا بالاشتراك والكلية في الخارج وان لم كيف وجوده بالعرض لان الصفات

بالاشتراك في الخارج لم يكن متصفا بالكلية في الخارج فالاسود مثلا متصف في الخارج بالاشتراك بين افراده المتصفة بالاسود
 الموجود غير متصف في الخارج بالاشتراك بين احتقائق المختلفة ومعيار ذلك ان الكل العرضي المكان في نشأته اشتراك
 في الخارج كان وجوده وجوده ونشأته الذي هو مشترك كافيا لا في الخارج بالاشتراك في الخارج كالاسود فان نشأته اشتراك في الاسود
 القائم بمعرضاته مشترك بينهما في الخارج وان لم يكن كذلك كالموجود وليس له نشأته مشترك بين موضوعاته لم يكن وجوده وجوده
 نشأته كافيا في التصايف بالاشتراك في الخارج واما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين المحمولية على كثيرين التي هي في مرتبة الحكاية
 فرع الكلية مطلقا من المعقولات الثانية التي خصوص لوجوده الذهني شرط في الاتصال به لان المحمولية مطلقا منها كما ستعرف
 فيكون المحمولية على كثيرين منها بالطريق الاول كما قد بينا ان الاشتراك بين كثيرين المأخوذ في تفسير الكل ليس بهذا المعنى
 وان فسرت الكلية بان لا ياتي نفس المقبور عن التكثير فان اريد به ان يكون الموصوف بالكلية متصورا بالفعل لا يكون نفس تصور
 مانع عن التكثير ان الكلية من صفات احاصل في الذهن فيكون الحصول للذهني شرط في الاتصال به لكن هذا المعنى
 لا يصح اعتباره في الكل والالم يكن احتقائق عند عدم تصورها كليات فلا تكون ذاتيات لافرادها الا بعد تصورها واذ الكل مأخوذ
 في الذاتي وان اريد به ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتملا على الهذية المانعة عن التكثير فيكون لعدم اشتغالها على الهذية
 بحيث لا تباقي الصورة ان تصور عن تجويز تكثيره فلا يدخل في الاتصال بهذا المعنى بخصوص الوجود والذهني بل هو قسبيل
 الاشتراك بالمعنى الاول ولعلك قد قلعت باعلناك بان ما يتوهم من ان الكلية اما معنى تجويز العقل فكثير الشيء من حيث تصور
 اوجدها بانفس المقصود منه واما معنى الاشتراك محلا ولا يصح عروض المعنى الاول للشيء الا بعد حصوله في الذهن المعنى الثاني
 فرع الحمل السابق لمرتبة الحكاية التي هي بعينها مرتبة الوجود والذهني في غاية الوهم والسخافة وكذا ما قال بعض اشراف من ان الكلية
 ان فسرت بعدم الهذية او بصحة التكثير فمعرضها نفس الطبيعة وان فسرت باعتبار وقوع الشركة فمعرضها الطبيعة محض انبها في
 المحل فاذ لا اعتبارا فاما متصور في المحل فانه ان ارادوا باعتبار وقوع الشركة اعتبارا لذهن كون الطبيعة مشتركة فهذا ليس معنى
 الكلية وان ارادوا بفرض الاشتراك فمعرضه هي نفس الطبيعة لامن حيث خصوص الوجود والمحال كمالا لا يخفى فقد تحقق فاصلنا
 ان ما اشتهر بين العامة من ان العموم والاشتراك الاطلاق وما يجوز حذو ما من العوارض الذهنية وان القضايا المتصورة
 منها وذهنيات ان القضايا الطبيعية وذهنية مطلقا غير مستقيم وان اشاع في الفرق بين موضوع الطبيعة وموضوع المحل
 من ان الاول هو الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهي لا توجد الا في الذهن فقط والثاني هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي توجد
 في الذهن والخارج ليس على ما ينبغي وان ما تقر عند من ان مورد التسمية الى الاقسام هو مطلق الشيء لا الشيء المطلق اذ الانقسام
 الى الاقسام لا يدعى انقسام خصوصيات الاقسام الى التسم والاطلاق ياتي ذلك ليس بسديد ولهذا السبب انما قيل بطلو

سعدوا ليها في مقام بها يتيق ان سعدنا التوفيق هذا وقد وقع منافي هذا المقام الاسهاب التطويل اذ قد كثرت فيها الاقوال
ولم يكن شئ جديرا بالاعتماد والتعويل والصدور في الحق وهو يهدي السبيل فعليه التكلان وهو حسنا ونعم الوكيل قوله والجزمية
قد اقبلت ان الكلية والجزمية من العوارض الذميمة التي مصداقها خصوص تقرر الاشياء ووجودها في الذهن وان القضايا المعقولة
منها ذهنيات فاما الكلية فقد عرفت عاباها والجزمية فقد اختلفت في امرها فثما فين الاول انها بل هي من المعقولات الثانية
ام لا والثاني ان القضية المعقودة منها بل هي ذهنية او خارجية او حقيقية فالشهور انهما من المعقولات الثانية وان القضية
المعقودة منها ذهنية وذهب لصد المعاصر لمحقق الدواني الى انها من المعقولات الثانية وان القضية المعقودة منها خارجية
وذهب البعض الى انها ليست من المعقولات الثانية وان القضية المعقودة منها خارجية قال الصد في حاشي التجريد ان لكل
والجزمي وشئ والعلة وظاهرها من المعقولات الثانية ثم قل ما حاصل ان القضايا المعقودة منها قد تكون خارجية ضرورية وان
زيد جزئي وشئ وعلة في الخارج واعترض عليه المحقق الدواني بان الكلية والجزمية صفتان للصور الذميمة اعني الماهية باقتبا
وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل احاصل منه وهو الصورة الشخصية جزئي وايده بكلام ابن العباس اللوكري
وغیره قال صاحب لافق المبين معترض على الصد ان لم يفتن ان الموجود في الخارج اذ في الذهن حسب الخارج شئ واحد
يصح لان تحليل العقل في الحائط التحليلي الى ما هو جزئي والى طبيعة تعرضها الكلية في لحاظ العقل وانما الجزمية من احوال
الشئ بما هو متميز غير مخلوط فاني الاعيان لا يصح ان يحكي عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شئ واحد مخلوط يصح ان ينحل الى الامرين
جميعا وان من الصفات ما لها وجود في العيين والذهن كالبياض ومنها ليس لها وجود الا في الذهن وجودها العيني بها
في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزمية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزمية لها
صورة في الاعيان قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في لحاظ العقل وانما يصح
ان يعني به ان ماني الاعيان بما هو في الاعيان لا يصح ان يفصله ذهن الى ماني ظرف المخلوط والتعريف جزئي والى ما فيه طبيعة
انتهى ونحن نقول ان هذا الكلام ليس كذا كثير معنى فان الجزمية تتحمل معنيين الاول تشخص الشئ وذهنية في الواقع مع قطع النظر
عن الحائط والاعتبار فيكون المحكي عنه بها مطابقا لخلها نفس ذات الشخص المتقررة الموجودة في الخارج اذا كان ما يحكم عليه بالجزئية
موجعا خارجيا او ذات الشخص المتقررة الموجودة في الذهن اذا كان ما يحكم عليه بالجزئية موجودا ذهنيا فلا يكون الجزئية بهذا
المعنى من احوال الشئ بما هو متميز غير مخلوط في الحائط التحليلي ويكون الشئ الواحد الموجود في الذهن اذ في الخارج مصداقا
لحل الجزئي فاني الاعيان لا يصح ان يحكي عنه انه جزئي واما قوله وان من الصفات التي ان لها وجودا في الذهن ان من الصفات ما لها وجود
بنفسها في العيين والذهن ومنها ليس لها بنفسها وجودا في الذهن فكلون الجزئية من التبعيل الثاني في مسلم لكن لا يلزم

منه ان لا يكون القضية التي محمولها الجزئية الخارجية الا ترى ان العنوية مثلاً من الصفات التي لا وجود لها بنفسها الا في الذين
 مع ان قولنا السلف فوق قضية خارجية فللايجاب ان يكون مبدع محمول القضية الخارجية موجوداً بنفسه في الخارج وان اراد به
 ان من له صفات ما لها وجود في العيين بنفسها او بنشأ انتزاعها ومنها ما لا وجود لها في العيين اصلاً لا بنفسها ولا بنشأ انتزاعها
 فلما علم ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في العيين اصلاً لا بنفسها ولا بنشأ انتزاعها لان الجزئية بالمعنى المذكور موجودة
 في العيين بنشأ انتزاعها وهي الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية
 لها صورة في الاعيان قائمة بزياد ان اراد بان ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في الاعيان فمن لم يكن لا يلزم منه
 ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان العنوية ليست بنفسها موجودة في الخارج مع ان قولنا السلف فوقنا
 قضية خارجية وان اراد انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق صدقها موجود في الاعيان فهو ممنوع فان معنى
 قولنا زيد جزئي في الاعيان انه مطابق صدق الجزئي في الاعيان والارباب في ذلك لان زياد في الاعيان شخص تشخص
 تنحصر عما هو قطعاً فليس معناه ان الموجود في الاعيان با هو في الاعيان جزئي في كماله العقل لكن لاننا توهم من ان الحكمة
 بالجزئية انما هي عماني ظرف الخلط والتعريفية جزئي فان هذا باطل بل لان الموجود في الاعيان با هو في الاعيان جزئي في كماله
 وفي نفس الامر ولا دخل للخلط والعقل في ذلك الصحيح ان يعني به ان ما في الاعيان با هو في الاعيان الصحيح ان يفضل
 الذين الى ما في ظرف الخلط والعري جزئي والى ما فيه طبيعة فان هذا غيبي ليس تحت معنى فان الشخص الخارجي الموجود في
 الواقع والشخص الذهني المتيقن في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء وجد ظرف الخلط والعري او لم يوجد وسواء
 فصله الذين الى امرين او لم يفضل المعنى الثاني للجزئية اقتناع الصورة الذهنية عن تجزئة العقل المشتركة فيها فالوصف
 بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مصداق الحكم بها ومطابق صدقها هي الاشخاص الخارجية بما هي الحكم
 جزئية لانها ليست صوراً ذهنية وعلى هذا التقدير لا يكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج جزئياً وانما يكون جزئياً
 صورة احاصلة في الحواس هذا ما يقال من ان مناط الجزئية هو الادراك الاحاسي في هذا التقدير لا يكون مصداق الجزئي ما
 في ظرف الخلط والعري لان الحواس ليست ظرف الخلط والتعريفية وانما يكون مصداق عمل الجزئي الصورة المحيية فيكون الحق
 على هذا التقدير ما ذكره المحقق الدواني ولا يكون لما يتبعه هذا القائل معنى وما حصل فضلاً عن ان يكون له جدوى وطائل فان قلت
 على لاده انه اذا حكم عن زيد بالجزئية فهي مرتبة الحكاية لا يحفظ العقل زيداً ولا يحفظ مفهوم الجزئي فيعلم به على زيد في هذه الحالة
 وتجهله يحكموا عليه بالجزئي فيكون الجزئي تالو في تلك الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعريفية قلت هذا في مرتبة الحكاية وكلام
 هذا القائل انما هو في الحكم عنه وكون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية انما هو بحسب الحكم عنه وانما العقل قضية خارجية

او ذهنية او حقيقتية فانه في مرتبة الحكاية يلاحظ العقل موضوعها سخاذا عن محمولها ويحكم بمحمولها على موضوعها فيكون موضوعها
 في هذه الملاحظة محكوما عليه بمحمولها ثانيا لموضوعها في تلك الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف الا ان هذا هو في مرتبة
 الحكاية واما في مرتبة الحكم عنه فالموضوع والمحمول اصدوا بجملة كلام هذا القائل خال عن التحصيل وتحقيق المقام ان التجربة تقابل
 الكلية فان نُسرت الكلية باحتمال الاشتراك او بعدم الاتباع عن الاشتراك او بعدم الابعار عن التكرار كانت التجربة بمعنى عدم
 احتمال الاشتراك او الاتباع عن الاشتراك او الابعار عن التكرار ويكون آكل هذا العبارة الى الهندية المانعة عن الاشتراك ان
 فسرت الكلية بمطابقة الصورة للكثيرين كانت التجربة عدم مطابقة الصورة للكثيرين بمعنى عدم الاتباع على السلب على الاول
 ا ان يراد بالهندية المانعة عن الاشتراك الهندية المانعة عن الاشتراك في الواقع فالتجربة مرادفة للشخص في الشخص مصداق
 نفس ذات الشخص في نفس الامر بلا دلتية لذين فادرج الحاظ لادخاله ما ك فالتشخص على هذا التقدير قسيل الوجود و
 نظائر من المعقولات الثانية بالمعنى الفلسفي لامن المعقولات الثانية التي خصوص الوجود الذي شرط في الاتصاف
 بها والقضية المعقودة من مطلق التجربة بهذا المعنى حقيقة والتشخص بالذات فاصفة من قبيل المعقولات الثانية بالمعنى الخاص
 والقضية المعقودة منه ذهنية اذ مصداقها خصوص تقرر الموضوع في الذهن والتشخص الخارج من المعقولات الثانية بالذات
 الاعم والقضية المعقودة منه خارجية بلا شبهة اذ مصداقها خصوص تقرر الموضوع في الخارج كما ان مطلق الوجود من المعقولات
 الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه حقيقتية والوجود الذهني من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص والقضية المعقودة
 منه ذهنية والوجود الخارجي من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه خارجية على ما ستعرف ان شاء الله تعالى
 واما ان يراد بالهندية المانعة عن الاشتراك الهندية المانعة عنه في نحو الادراك الاحاسي فيكون هي من احوال الصور والذهنية
 الحسية فيكون الوجود الذهني شرطيا في عروضها ويكون القضية المعقودة منها ذهنية قطعاً ولا يكون الاشخاص الخارجية جزءاً
 بهذا المعنى وعلى الثاني يكون التجربة من صفات الصور والذهنية بل لا يرب فتكون من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص و
 يكون القضية المعقودة منها ذهنية فهذا هو القول الفصل انما الهزل ما توهمه صاحب لافق البين من ان مصداق
 التجربة تقرر الشيء في الحاظ هو طرف الخلط والتعريف وتلقاه الشارع بالقبول جريانه على سجيته في التقليد لا لا ساع له على تقدير
 تفسير كما لا يخفى الا ان نور الحق كلما كان اشرق واجلي كانت العقول الرمداء اضعف واعشى قوله والذاتية والعرضية
 ان نسر الذاتي بالطبيعة المتحدة بالذات مع الذات مطلقاً اي سواء كانت عين حقيقتها ولا والطبيعة المتحدة بالذات معها
 التي لا تكون تمام حقيقتها والعرضي بالطبيعة المتحدة معها بالعرض فلا يرب في ان مطابق مفهوم الذات كالانسان الحيوان
 او الناطق يكون موجوداً في الخارج بالذات ومصداق مفهوم العرض كالكتاب والاسود موجوداً في الخارج بالعرض فليس

مصدق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوص تقريره صوغا في الذين ولا يكون القضاء المعقودة منهما ذهنيات في نفس
الذاتي بالكل الذي ليس يحتاج عن الذات او اكل الدخول في الذات والعرضي بالكل يحتاج عنها فاما كان المراد بالكل الماخوذ
فيهما يحمل الشك او لا ياتي عن الشك كان مصداق الذاتي والعرضي وعروضهما موجودا في الخارج ايضا امكن المراد بالكل
الماخوذ فيها ما يكون ظلا لكثير من كانت الذاتية والعرضية من عوارض الصور الذهنية لان الظلية من عوارض الصور الذهنية
فقط فيكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ويكون القضاء المعقودة منهما ذهنيات الا ان اعتبار الكلية بهذا
المعنى في الذاتية والعرضية لا يوافق كلمات القوم لانهم يقولون ان الذاتي متحد في الوجود مع الذات بالذات والعرضي
متحد في الوجود مع المعروض بالمعرض ولا شك في ان الصورة الذهنية الظلية الموجودة في الذهن ليست متحدة في الوجود
مع الذات الموجودة في الخارج بالذات او بالمعرض وايضا يقولون ان ذاتيات الشئ لا تنفك عنها وبنا و خارجا ولا يرب
في ان الصورة الذهنية منفكة عن وجود الشئ في الخارج ثم ان الصورة الذهنية مغايرة في الوجود للموجودات الخارجية
هي عينها ولا داخلية فيها فلا يصدق عليها مفهوم الذاتي ولا يجوز ان يقال ان الصورة الذهنية مجعولة بجعل الذات
الخارجية مع انهم يقولون ان الذاتيات مجعولة بعين جعل الذات فان قيل ان المحكوم عليه بهذه الاحكام نفس
طبيعة الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الوجود الذهني رجع الامر الى ان الذاتي والعرضي من عوارض نفس الطبيعة فلا
يكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وانفسر الذاتي بالمحمول الذي ليس يحتاج او بالمحمول الداخل والعرضي
بالحاجز المحمول فان اريد بالمحمول المحمول في مرتبة الحكاية فلا شك في ان الذاتية والعرضية بهذا المعنى من العوارض
الذهنية والمعقولات الثانية بالمعنى الاخص لان المحمولية سلقا منها الا ان مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير هي
الصور الذهنية الموجودة في الذهن في مرتبة الحكاية وقد عرفت ان القول بكون الصور الذهنية ذاتيات وعرضيات للبطانة
اقاويلهم على ان اخذ المحمولية في مرتبة الحكاية في الذاتي والعرضي يستلزم ان لا يكون الحيوان مثلا اذ لم يحمل محمولا في مرتبة
الحكاية ذاتيا لا افراد وعرضيا للناطق وبذلك خلاصتهم وان اريد بالمحمول المتحد في الوجود في نفس الامر رجع هذا التفسير
التفسير الاول فقد وضع ان عد الذاتية والعرضية مطلقا من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص غير صحيح ولذا قال الشيخ
ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان الماسية لها اعتبارات ثلث اعتبارا من حيث هي
واعبارا من حيث هي في الاعيان واعتبارا من حيث هي في التصور فليحتج باعراض شخص وجودا بذلك مثل الوضع
واكل مثل الكلية والخبرية في اكل الذاتية والعرضية في اكل غير ذلك فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية وعرضية
علا بغير الشخص فالكلام فالتأليف اعتبر اكل مع الكلية والخبرية والذاتية والعرضية في عنده الامور من الاعراض الخارجية

غير مخلوط بحسبه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية ايضا بما هو حيث ان الفرق بين القبلية عن غايته في معتقده
 زيد جبري في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ما قد قول الشارح وتوضيحه وتفسيره وجوده الاول ان قوله المحكوم عليه بالجزئية
 والموضوعية والكلية والجزئية مثلا بحسب التحقيق في الاعيان شي واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن الان في الواقع التحليلي
 الذي هو ظرف الخلق والعري جراف لان المحكوم عليه بالجزئية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالجزئية
 هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالجزئية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا واما ان الصورتان موجودتان في الذهن
 بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والجزئية ليس شيئا واحدا اصلا لا بحسب التحقيق في الاعيان ولا بحسب الوجود
 في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالجزئية موجود واحد في الاعيان وفي الذهن
 لكن ما ينتزعان هما ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالجزئية واما المحكوم عليه بالكلية والمحكوم عليه بالجزئية
 فان اريد بالكلية المطابقة للكثيرين بالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فهما متغايران وجودا وموجودتان مختلفتان في الذهن
 ولا وجود شي منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكلية هي الصورة العقلية التي هي نخل الكثيرين والمحكوم عليه
 بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي نخل الواحد فالمحكوم عليه بالكلية والجزئية ليس شيئا واحدا في الاعيان لان في الذهن
 نعم في صورتين المذكورتين احد لانه ليس محكوما عليه بالكلية والجزئية بهذا المعنى كما هو مودى التفسيرات الاخر للكلية والجزئية
 فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكلية هو الطبيعية والمحكوم عليه بالجزئية هو الطبيعة والاشخص الطبيعية والاشخص متحدة بحسب الوجود في
 الاعيان الا ان اذ بان لانا انها بحسب وجودها الواحد في الخارج او الذهن مصدران للكلية والجزئية بهذا المعنى ان الطبيعية
 الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجودات كثيرة تتلبدت بهذيات شتى ومعنى كليتها واشتركاها هو اتحادها مع الاشخاص
 والجزئيات الكثيرة وزيادتها لموجود في الخارج متعين بهذيات بعينها وهذا معنى جزئيتها فالمحكوم عليه بالموضوعية والجزئية والمحكوم
 عليه بالكلية والجزئية ليسا من باب صدق في سبيل احد كما هو مدلول كلامه الثاني ان المحكي عنه بالمحمول اى محمول كان هو شي
 بما هو بنسبة لانتزاع المحمول متحدة بالذات او بالعرض فالوجود في الاعيان ان كان صحى لانتزاع محمول ما كان محكيا عنه و
 ليس هو صحى لانتزاعه لم يكن محكيا عنه فالوجود في الاعيان ليس صحى ونشأ لانتزاع مفهوم الموضوع والمحمول بنسبة لانتزاع
 انتزاعهما هو الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن عند الحكاية فلا يصح ان يكون محكيا عنه بما هو الوجود في الاعيان صحى ونشأ
 لانتزاع مفهوم الطبيعة والفرد الذاتي وذو الذاتي والمحكي والجزئى فيكون محكيا عنه بهذه المفهومات لا ينافي كونه محكيا
 عنه بهذه المفهومات الخاطئة الصرفة بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابقا للحكم بشئ من هذه المفهومات نحو وجود المفهوم
 المحكوم عليه في ظرف الخلق والعري كما حسبه نعم وجود المفهوم المحكوم عليه بالمفهوم المحكوم به باعلى لغت التمايز في ظرف الخلق

والعري مما لا بد منه في مرتبة الحكاية لكن الكلام في المحكي عنه فان ثبت بان هذه المفهومات من شئون الصورة الذهنية بناء على تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين والخبرية بعد ما منع انه لا يلزم سياق كلامه يكون مصداق حمل هذه المفهومات مطابق الحكم بها على هذا التقدير في الصورة الذهنية بما هي موجودة في الذهن لا وجود المحكوم عليها في لحاظ موقوف الخلط والعري كما عرفت فيما سبق الثالث انه تم المعقولات الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول ما لا يصح ان تلبس بالمفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن الثاني ما لا يابى ان يتزعم منه محب وجوده في الالعيان عند الكلية من القسم الاول والخبرية والذاتية والعرضية والطبيعية من القسم الثاني وهذا بخلافه لان الكلية كانت بمعنى الظلية للكثيرين كانت من القسم الاول لكن الخبرية الظلية لها في منكونها من شئون الصورة الذهنية وكانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يحد وضده فلا يصح عدها من القسم الاول كما عرفت مرارا من ان الكلية لا يصح انتزاعها عن الموجود الخارجي ايضا ونفس من ذلك عد الذاتية والعرضية من القسم الثاني مع ان الكلية التي عدها من القسم الاول ما خذ فيهما ثم اى فرق في حسابها بين الكلية التي عدها من القسم الاول وبين الطبيعية اى كون اشئ طبيعية التي عدها من القسم الثاني فعليه بيان فرق بينهما يوجب عد الاولى من القسم الاول وعد الثانية من القسم الثاني الرابع ان الخبرية والذاتية والعرضية والطبيعية ما ضاها ما امان يكون مصحح انتزاعها عن الموضوع خصوص وجوده الذهني وخصوص الوجود الحاطي له فيكون مما لا يصح ان تلبس بالمفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن فلا وجه لعدده من القسم الثاني واما ان يكون الوجود الخارجي ايضا مصححا لانتزاع هذه العوارض ولا شك ان المحكي عنه بالانتزاعيات ومصدقا بها مناشيها المصحح لانتزاعها فيكون الموجودات الخارجية ايضا حكما عنها بهذه الانتزاعيات فنكون عاجزة عن القسم الخامس ما ذكره بعض اشراف من انه لا شبهة في ان الخبرية والكلية والذاتية ليست اوصافا انضمامية وانما هي انتزاعية مصحح انتزاعها بى نفس المفهوم الا من حيث وجودها في الملاحظة بان يكون الوجود الحاطي شرطا للمعرض او قيد للمعرض لانا نعلم بالضرورة ان الانسان مثلا كل وذاتى لا افراد متزعم اعدا ولم يتزعم واما اشتراط الوجود المعين في المحكي عنه بهذه الاوصاف فان اريد ان يتميز شرط الاتصاف بحسب لواقع فغير مسلم وان اريد بان يتميز شرط حكاية الاتصاف بحسب لواقع فغير مسلم ايضا وان اريد بشرط حكاية الاتصاف فغير مسلم لكنه لا يضر ولا يربا في ان قولنا زيد جري والانسان كل حكاية عن الاتصاف في ظرف الاتصاف في ظرف الحاطي لان الاتصاف بحسب ظرف انما يقتضى ان يكون الموصوف فيه على حاله يمكن انتزاع الصفة عنه وظاهر الوجود الحاطي للموصوف او للصفة ليس من هذا القبيل لان المكان كحافظ كل من الصفة والموصوف بدون لحاظ الاخر هذا كلامه وبالجملة فقد شبهت على صاحب الالف المبين مرتبة المحكي عنه بمرتبة الحكاية والعجب انه قال في الالف المبين ان مطابق الحكم في القضية الذهنية لقرار الموضوع ونحو وجوده في ذهن ما وانه والحمول في نحوها من الذهن لا في الحاطي التحليلي بشئ

واحد لذات او بالعرض ظاهر ان موصوفات هذه الاوصاف متميزة عن هذه الاوصاف في المحال التحليلي الذي يوظف
 الخلط والعري فكيف يكون المحكي عنه بهذه الاوصاف ومطابق الحكم بها نحو وجود موصوفاتها في المحال التحليلي فلعلة شئ لم يبا
 بنها في اقول ونقد فطق بكل خاطر مما له وحس بجياله في كلامه فضل فتح اخطوبنا بالان الوقت اغرس ان لصناع في قويم
 مقالة قوله وهي العوارض الخ اراد بها اعم من ان تكون محمولة على المعروضات بالمواطاة او بالاشتقاق فان المبادي
 والمشتقات كلها معقولات ثانية كما مر قوله كما في الاوصاف العينية كالسواد والبياض فان افرادها التي هي موادها
 لها موجودة في الخارج قوله كما في الاضافات الاعيانية كالقوتية والحقية فانها تميز عن موصوفاتها بما لها خصوص
 حال في العين قوله كما في لوازم الماهية قال في الحاشية لان حقيقتها الاقتصار من الحقيقة العينية تلك العوارض
 ثابتة بطريق متصل لها فيكون كانهما موجودات متصلة كما ان الانتراع بحسب نحو الوجود والخاص في الاضافات الخ
 واعلم الملكات يقوم مقام العينية ولذا لم تكن من المعقولات الثانية انتهى وبكذلك قال صاحب لافق المبين وقدم مناجار
 الى ان القوم اختلفوا في ان لوازم الماهية هل هي معدودة عن المعقولات الثانية ام لا فذهب المحقق الدواني الى
 الاول وما صرح به الثاني وصاحب لافق المبين اذ لم يكن من التمييزين ذهب الى الاول مع انه ذهب الى ان في
 المعقولات الثانية اصطلاحين نظن ان لوازم الماهية معدودة عن المعقولات الثانية بالمعنيين والقول الفصل هو ان
 القوم قسموا العوارض الى ثلثة اقسام الاول ما يكون عارضة لنفس الماهية بلا دلتية لخصوص احد الوجودين كالزوجة لغيره
 لا لغيره والثاني ما يكون عارضة للماهية بحسب وجودها في الخارج كالاحراق للمعارض النار الثالث ما يكون عارضة للماهية
 بحسب وجودها في الذهن كالمحلية والموضوعية الغرضيتين لصورتي الكاتب الانسان وهذا القسم يسمى معقولات ثانية
 هكذا في شرح التجريد وقال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق مطابقا لعبارة الشيخ في
 الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الاول من منطق الشفاران مبيات الاشياء قد تكون في الاعيان قد تكون في
 المقصور فيكون لها اعتبارات ثلاث اعتبار الماهية بما هي غير مضافة الى احد الوجودين فيلحقها عوارض بما هي كك اعتبارها
 من حيث هي في الاعيان فيلحقها عوارض تخص وجودها ولك اعتبارها من حيث هي في المقصور فيلحقها عوارض تخص
 وجودها ذلك مثل الوضع ومحل ومثل الكلية والجزئية في محل الذاتية والعرضية في محل غير ذلك لم يتعمل فانه ليس
 في الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا يكون شئ في الخارج مبتدئا ولا يكون خبرا ولا قايما سالا ولا غير ذلك ثم قال
 موضوع انطلق عوارض الموجودات متى كانت في المقصور على نحو جوهية يكون ذلك النحو والجهة موصلا لصاحب المقصور من معلوم
 الى مجهول فنقولنا عوارض الموجودات تجري مجرى كبحس قولنا متى كانت في المقصور فصل بميز ذلك عن العوارض التي

التي تكون الموجودات في غير النقصون بأكملها فمقتضى هذه الاقوال ان لوازم الماهية مقابلة تامة للمعقولات الثانية التي
هي موضوع المنطق وبها ما لا ريب فيلان المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عندهم هي العوارض التي خصوص
الوجود الذهني شرطي في عروضها ولا يشبهة في ان لوازم الماهية ليست كذلك اما المعقولات الثانية بالمعنى الاعم فلا وجب
الخارج لوازم الماهية عنها وليس في كلام القوم ما يدل على انها ليست معدودة عنها فالحق الذي انما ذهب الى ان
المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرطي في عروضها وغفل عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم
بحكم يخرج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية والصدر الشريف ازي المعاصر لما اخذ المعقول الثاني بالمعنى الاعم ولم
يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضه فذهب الى ان لوازم الماهية من المعقولات الثانية وصاحب الافق المبین
مع انه تظن بالاصطلاحين في المعقولات الثانية لما راي القوم يميزون المعقولات الثانية عن لوازم الماهية و
يجعلونها بعبارة لها توهم ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم متميزة عن لوازم الماهية مع ان القوم انما يميزون المعقولات
الثانية بالمعنى الاخص عنها لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وليت شعري ما الباعث على اخراج لوازم الماهية عن
المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اختبر في المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ان لا يكون من تلقاء الموصوف لها اعتبار
وعليه وانما اخراج لوازم الماهية عنها الى هذا القيد مع ان القول يكون لوازم الماهية معلولة لماهية باطل كما مر من ان
موانع من هذا الكتاب سنعود الى البطلان ذلك في مقامه ان شاء الله تعالى قوله هي كالوجوب الاخبار في ان الوجوب
اريد به الوجوب الذاتي او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق من الانتزاعات التي لا تصدق على الاعميان صدقا وليا او
ذاتيا وليا بخلافها خصوص حال في الخارج وليس من تلقاء ذات الموصوف اعتبار لها الا ان الوجوب الذاتي ووجوب الوجود
سواء كان مطلقا او بالغير يخضع منها القضايا الخارجية كما يلوغ ان شاء الله تعالى ووجوب الوجود الذهني مصداق لقول الماهية
الذهن والقضية المعقودة منه ذهنية نعم وجوب الوجود مطلقا بالغير والوجوب المطلق من دون ان يضاف الى الوجود
والوجود الذهني يخضع منه القضايا الحقيقية فالحكم يكون القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاعم حقيقية لا خارجية
ولا ذهنية كما وقع من الشارح افتقار لصاحب الافق المبین له وجهه وسياتي تفصيل ذلك قوله والوجود الوجود
المطلق وكذا الوجود الخارجي والوجود الذهني من الانتزاعات التي لا تصدق على الاعميان صدقا وليا او ذاتيا وليا
خصوص حال في الخارج انما انشأ انتزاع الوجود نفس ذات موصوفة لا خصوص حال فيها وليس من تلقاء الموصوف اعتبار
له الا ان القضايا المعقودة من الوجود المطلق حقيقية ومن الوجود الخارجي خارجية ومن الوجود الذهني ذهنية على ما يستكشف
انشاء الله تعالى قد اورد على كون الوجود من المعقولات الثانية بان الوجود الواجب فله الوجود موجود في الخارج وقد

الكلام على ذلك في فاتحة البحث فنذكر قال صاحب الافق المبين الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع
على انه هو بعينه ومن ثباته وليس هو بمرتبة في العقل فتنتزع منه الوجود المطلق ويعرضه في لحاظ الذاتين فقد عرفت ان هذه
وظيفة الطابع الاسكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متقرة بنفس الذات المتقررة لذات هي نفس حقيقة مصداق
الموجود عليه مطابق انتزاع الموجودية بالافتقار حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتقررة من اجبال نفس ما يتبها المتقررة
من اجبال مصداق المحل مطابق الانتزاع لالابستيات ثمانية من اجبال او بالافتقار من الماسية المجمولة وان للعقل
سبيلا في الماهيات المجمولة الى لحاظ حقيقة المتقررة وانتزاع الموجودية عنها ولا سبيل له الى ذلك في حقيقة المتقررة
بنفس الذات بل انما تنتزع العقل اذا لم يبق معه الملكوتي فيسمع ان البرهان ينطق بلسان القدسي النوري ان له على ذلك
وشدة نظر العجب سبيلا الى صقع لحاظ القدسي الحق المتقررة بنفس حقيقة وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته بذاته فما يقال انه لا حظ
والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجواب هو البرهان لا العقل فاذا لم يكن الوجود الحق من افراد شي من مافي حيازة العقل وجوزة
معقولاته الحقيقية المتناصلة فما ظنك بجناحه المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطابع المصدري لا انتزاعي
انتهى وانت وكل من يتناول الخطاب نعمان ان هذا الكلام لا فضل له على تعيق الغراب بالاولا فلان انتزاع العقل
الوجود من شيء اى شيء كان ومن حقيقة اية حقيقة كانت لا يتوقف على ارتسام كنه ذلك الشيء ونفس تلك الحقيقة في العقل
فلا معنى لقوله وليس هو بمرتبة في العقل امانا فلا ناعلم قطعا انه سبحانه وتعالى موجود فالوجود الممولى اما ان يكون منتزعا عنه
في العقل فقد بطل كل ما بهي هذا القائل ولا يعود ما تجتمه الى طائل اولا يكون منتزعا عنه في العقل فكيف ينعقد القضية القائلة
انه سبحانه موجودا واما الثالث فلان قوله المتقررة بنفس الذات هي نفس حقيقة مصداق محمل الوجود عليه مطابق انتزاع الموجودية
هي بانت قوله ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتقررة بنفس الذات لانه اذا لم يكن للعقل سبيل الى لحاظ الحقيقة المتقررة
بنفس الذات وانتزاع الموجودية عنها فلا معنى محمل الموجود عليها وكونها مطابقا للانتزاع الموجودية واما راجعا فلان قوله بل انما
ينتزع العقل الى قوله عن نفس ذاته بذاته تخمير خال عن التفصيل ليس ان العقل اذا لم يسمع الملكوتي الى ان ينطق بالبرهان
بلسان القدسي النوري واشتمع لاحظا حقيقة المقدسة المتقررة بنفسها وانتزع عنها الوجود وحمل الموجود عليها واليقن بصديق
الموجود عليها واما خامسا فلان قوله فما يقال انه لا لا حظوا المنتزع بالاضافة الى ذلك الجواب هو البرهان لا العقل فذكر العقل
لان البرهان لا يصلح ان يكون نفسه لخطا ومنتزعا واما ذلك من شأن العقل غاية الامر ان البرهان يفيد العقل لا وعاء
والايمان بكون الوجود منتزعا عنه سبحانه بل مجده في نظر الى هذا الرجل كيف يهذي ويهزل ولا يبالى اذ يقول اساسا
فان الامم وهو ان الوجود الحق الواجبي ليس فوا بالحقيقة للمعنى المصدري الانتزاعي لا يتوقف على ما خرج القائل

من التخييلات الشعرية المكاذبة والترات الفرية الغير الصائبة ومعجب ان الشارح نقل كلامه ذاني الحاشية ولم يتكلم على
 شي من جزافاته الواهية ونهجرى منه على سميت في اتباع اباطيله الاذعان باقاويله وانما غرضه منه نقوده بترجيع الكذب
 بالمطلق الغضب وتدرج البزل باللفظ الخجل اما عند البليغ انفس الارب الفطن فلا يزيد هذا العمل تكلف العضاة غير
 وتتميز به الصنعة غير الشائعة واما الشارح فقد انزع بزرجه وخر عبليه فرض على نفسه ما شاته في سبيله كعامي في اعتقاده
 بالعتاة او عدم في القياوه للقاءه والهدم الحكمة وولى عصته **قوله** اشيبته هي تساوق الوجود والكلام فيه هو الكلام فيها
قوله والاسكان علم ان صاحب لافق الهين بعد افسر المعقولات الثانية بالمعنى الاظم بالعوارض الانتزاعية التي لا تحمل
 على شي مما في الاعيان حملا اوليا او ذاتيا ولا يحاذي بها خصوص حال في الخارج ولا يكون عروضها المعروضها من جهة
 افتقار من طبيعتها لذلك مثلها بالوجود اشيبته والاسكان قال في حاشيته ان الاسكان والكان من المفهومات الغير المنفصلة
 عن الماهية لكنه لما كان بوسلب بسيط والمهية بحسب في حيز انليبية الصرفة والقوة المحضة لم يكن للمهية اقتضار وعلية
 او السلب لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه معانات الى الملكة او محمول في الموجب السلب المحمول لم يكن محتاجا الى
 اقتضار من الذات بل يكفي فيه عدم علة متفقتة لما السلب رفع له الماهية ما لم تكن متفرقة في نفسها لم يحسن ان تكون علة
 متفقتة تشي فاذا لم يكن الاسكان اخل في لوازم الماهية بمعنى العوارض المعللة نفس الماهية وان كان هو من لوازم
 الماهية بمعنى المفهومات التي لم يكن لمجرد اعان الماهية وهي من العوارض اللاحقة نسخ الماهية كالاشيبته والوجود وبنهاض
 معنى قولهم الاسكان بالذات ليس معارلا للماهية والماهية محفوفة بنفسها واذ ذلك صح ان يجعل اول المراتب يقال
 يمكن فاختاج الى آخر المراتب المقررة المشهورة والالكان الصحيح ان يقال ته في شي الاسكان فمكن فاختاج الى سائر المراتب
 وكان متلزما للذات لاذ لا تفنار ما يخرج من التقر الذي هو آخر المراتب المتفرقة على الاسكان انتهى وانت تعلم ان يضرب من
 الهنديان او الاسكان اذا كان سلبا في الاسلبا عدوليا ولا محمول بالجهة السالبة المحمول فلا معنى لعدم من العوارض
 والمعنى لقوله هي من العوارض اللاحقة لنسخ الماهية او السلب البسيط فحق صرف ولا يساوقا واما ان قال كل شرط من
 عموم في بيان ذلك الحق ان الاسكان سلب بسيط لضرورة الطرفين للاعرض لثبوتة لكن الذهن قد يلاحظ الماهية و
 وتتميز منها به السلب يلاحظ عدوليا ويحمله على الماهية فيكون من عوارض الماهية بهذا الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون
 الاسكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد اشرنا فيما سبق غير مرة الى ان علية الماهية للامور المتفرقة عن نفسها غير متحل
 اذ لا تخيل اثنين الماهية وبين تلك المتفرقات في الواقع اذ لا تقر في الواقع النفس الماهية وتقر الانتزاعات في
 الواقع عبارة عن تقر مناشي انتزاعها فلا يقيس منها كعلية ولا معلولية وسباغ الكلام في هذا المرام فيضي الى اخره

عن المقام قوله والقضايا المعقودة به باخ علم ان القضية المحيية شملت على النسبة الحاكية اعني ثبوت شئ لشيء فان كان هذا
الثبت ثبوتاً لازماً مني فالقضية ذهنية ومصادقها لقرار الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان موضوع
والحيوان محمول وان كان ثبوتاً لاف خارجي فالقضية خارجية ومصادقها لقرار الموضوع في الخارج بحيث يكون في الخارج متدرج
المحمول يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتاً لاف في نفس الامر مع عزل النظر عن كونه في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية
ومصادقها لقرار الموضوع في نفس الامر متحد مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه بما هو المشهور واذا الكلام بهناح حسب
الافاق المبين فباخرى ان نقل اولاً من كلامه ليكون كما سنا كتب له واتم في الزمان فنقول قال في الافاق المبين الحكم بالان
ان كان محمول الموضوع في الاعيان سوار كان محسب اصل لقرار المابينة او بحسب الوجود كانت المحيية خارجية سوار كان
مبدأ المحمول من الامور العينية او من الامور المتشعبة من الموضوع على ما هو عليه في الاعيان وان كان بحسب خصوص التقرر
او الوجود الذهني للموضوع كانت ذهنية وان كان بحسب طلق التقرر والوجود للموضوع في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات
الظروف والادعية من الاعيان والاذنان والتخارج ملاحظات ذهن واحد لازمة والاقوات واجملة الزمان او الدهر والمصدر
سميت حقيقية انتهى وقال في موضع آخر ميزان التصحيح اكل مطلقاً بصحة انتزاع المعنى المصدرى كالانسانية والموجدية و
الزوجية والفوقية والمعنى المكينة بعد الانتزاع اعني ما يؤخذ منه ذلك هو الحكمي عنه ويقال له صدق اكل مطابق الحكم قال
في موضع آخر مطابق الحكم في الخارجية هو لقرار الموضوع ونحو وجوده في الاعيان وانه والمحمول في الخارج شئ واحد بالذات وبالعرض
سوار كان مطابق الذهن الخارج في حاشيتي الاضواء كافي الاوصاف العينية التي هي مبادئ المحمولات وابطاح مفهومات
انتزاعية بمفوضات عينية لقطع بحسب خصوص الوجود في الاعيان لذلك الابطاح كافي لنسب الاصطافات المنتزعة عن الموجود
العينية وفي الذهنية لقرار الموضوع ونحو وجوده في ذهن ما وانه والمحمول في نحو ماسن الذهن لافي السحاط التحليلي شئ واحد بالذات
او بالعرض وفي الحقيقية تمام هية الموضوع في مطلق عالم التقر وانه والمحمول في مطلق نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات
الظروف شئ واحد بالذات او بالعرض وانا التكر في السحاط التحليلي انتهى اذ اوعيت هذا عالم ان القوم اختلفوا في القضايا
المعقودة من المعقولات الثانية بل هي ذهنية فقط او ذهنية وحقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق
الردائي الى انها ذهنيات فقط وتجمع في ذلك بعض اساتذة الشافعي وذهب صاحب لافق المبين قليد هذا الصديقي
الى الثاني وذهب الشافعي جريسته على سجيته وذهب الصديقي للمعاصر لمحقق الردائي الى الثالث وقال لن قولنا زير شئ وعلة
وخرى في الخارج قضايا خارجية فالما لمحقق الردائي فبني خيالاً ذهب الى شرطية الوجود الذهني لعروض المعقولات الثانية
والارب في ان القضية المعقودة باعرضة شرطية خصوص الوجود الذهني قضية ذهنية واذا قد عرفت ان اشتراط خصوص

الوجود الذي ينفي في مطلق المعقولات الثانية التي منها الوجود والامكان نظائرهما باطل ايقنت ان هذا الخيال بناء على كذا
 فاسد واما استلزام الشايع فقد خطبه لانه مع عدم اشتراط خصوص الوجود الذي ينفي في عروض المعقولات الثانية توهم ان القضايا
 المحقوقة بها ذهنية مطلقا وسيأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى في شرح قول الشارح لانه ذهنية واما صاحب لافي المبين فقد تاه
 في ضلال مبين لان الوجوب الذاتي ووجوب الوجود يعني مطلقا الوجود الخارجي وليس في ذاته في الخارج والعلية الخارجية
 والمعالوية الخارجية ونظائرهما من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم اتفاقا بخلافه ايضا مع ان القضايا المحقوقة بها خارجية
 قطعاً لان مبدء النزاع هذه المبادئ الانتراعية عمى الحكمي عنه بها ومصادق حلهاء ومطابق الحكم بها نفس ذات الواجب
 سبحانه وذوات الخلق المتقررة في الخارج من افعال الموجب نفس الذات المتقررة في الخارج بنفسها او بافعال
 نفس الذات المفيدة لذات الغير الموفرة في الغير في الخارج ونفس لذات الاستفادة من الغير المتأثرة من الغير في الخارج
 وموضوعات هذه القضايا ومحمولاتها شي واحد في الخارج فكيف لا يكون هذه القضايا خارجية فان الحكم باتحاد موضوعاتها امور مشتركة
 لانها امور مشتركة عن الموضوعات على ما هي عليه في الاعيان فان زعم ان المتغير في الخارجية ان يكون مبدء المحمول فيها اوصفا
 عينيا كالسواد والبيضاء او وصفا انتزاعيا لاختصاص الموضوع بعد وجوده في الاعيان كالغلوقة والعمى قلنا هذا الاصطلاح مستحدث في
 الخارجية والكلام في كون هذه القضايا خارجية على اصطلاح القوم وعلى هذا الاصطلاح استحدث لا يكون القضية المحكية مصورة في
 الخارجية والذهنية والحقائق ولا يصح على هذا الاصطلاح قولنا قلنا عنه مطابق الحكم في الخارجية فهو مقرر الموضوع ونحو وجوده في
 الاعيان طاعة للمحمل في الخارج شيء واحد بالذات او بالعرض كما لا يخفى واليه لا ريب في ان هذه القضايا هي قولنا الله تعالى
 واجب موجود خارجي شيء خارجي بوعلة في الخارج والانسان اوجب لوجوده يعني بالغير وانه موجود خارجي وانه شيء خارجي ومعلوم
 في الخارج صادق فيجب ان يكون محمولاتها متحدة مع موضوعاتها فاما ان يكون مصادق بهذا الاتحاد في الخارج فيكون هذه القضايا
 خارجية قطعاً ولا يكون في الذهن فيلزم ان يكون تحقق مصادقها متوقفا على وجوده في ذهن من الاذنان هو بين البطالة في العلم
 هذا القائل يعترف بكون هذه القضايا حقيقية فيكون صدقها متوقفاً على نفس الامر ونفس الامر متحصراً في الذهن والخارج فتحقق مصادقها
 في نفس الامر لا يمكن انما في ضمن تحقق في الخارج فحقا وفي ضمن تحقق في الذهن فحقا وفي ضمن تحقق في الذهن في الخارج جميعاً
 الاول يكون هذه القضايا خارجية وعلى الثاني يكون هذه القضايا ذهنية وهذا مع بطلانها في نفسه لا يقول بهذا القائل على الثاني
 يصدق هذا القضايا خارجية اليه وهو خلاف ما توهمه ذهنية اليه وهو مع بطلانها في نفسه خلاف ما اعتقده واليه فقد قال هذا القائل
 في فواتح الحق المبين انه ليس في ظرف الوجود النفس المابية ثم نقل بعنبر من التحليل فترعرع منها معنى الوجودية
 والصيرورة المصدرة والصينها يحمله عليها على ان مصادق الحمل مطابق الحكم بنفسه المبنية بحسب ذلك الطرف انتهى فلي

هذا القول لا ينافي ما في الاصل من ان القضية المحكية هي التي هي في الخارج

مطابق الحكم بالوجود الخارجي نفس المبهية بحسب الخارج فكيف لا يكون القنينة المعقودة بالوجود الخارجي خارجية وايضا قال في موضع
 آخر الوجود بوضوح المبهية وموجوديتها الماخوذة من نفس الماهية المستقرة لا معنى لمعن المبهية كما ان الانسانية مفهوم مأخوذ
 من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان فكيف يذمب هذا القائل الى ان مطابق الحكم بالوجود الخارجي ليس نفس الماهية
 المستقرة في الخارج حتى يتكلم كون القنينة القائمة المبهية موجودة في الخارج خارجية في فكر هذا القائل كون القنينة القائمة الانسانية
 انسان لقنينة خارجية فان نسبة الوجود الى المبهية هي نسبة الانسانية الى الانسان وانكار تحقق مصداق الانسانية في الخارج لا يحل
 الا من يخرج عن الانسانية ثم لما كان الواجب سبحانه متعصب حصول في الذهن واستحال ان يكون الموجود الذهني مصداقا
 للوجوب والوجود الخارجي فلا يسيل الى الكراك كون القضايا القائمة انه سبحانه واجب انه موجود خارجي وانه شيء في الخارج وانه
 علته في الخارج خارجية ومما يبينه على كون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي واشيئية خارجية وجوب الوجود العيني والعلية
 في الخارج والمعلولية في الخارج ونظائر هذا قضايا خارجية ان قولنا بعض الموجودات الخارجية او بعض الاشياء الخارجية اسود او
 بعض الاحياء قاندا وبعض لعل الخارجية قاندا وبعض المعلومات اسود وقضايا خارجية بلا شبهة يجب ان يكون قولنا بعض
 الاسود موجود خارجي او شيء خارجي وبعض القاندا واجب علة خارجية وبعض الاسود معلول ايضا قضايا خارجية لان عكس
 الخارجية خارجية لا محالة لما ذكره هذا القائل في معنى كون القضايا المعقودة بهذه المبادئ خارجية نسبيا في توصيفها فتحت
 ان القضايا المعقودة بالوجود المطلق واشيئية مطلقة والوجود المطلق والامكان المطلق وامثالها من دون ان تنفي بالخارج
 او بالذهن قضايا حقيقية لانها كالكليات عن مطلق نفس الامر وان كان تحقق مصداقها ما في الخارج او في الذهن واما القضايا المعقودة
 بالوجوب الذاتي وجوب الوجود العيني واشيئية في الخارج وامكان الوجود الخارجي وامثالها خارجيات كما ان القضايا المعقودة بالوجود
 الذاتي واشيئية في الذهن امكان الوجود في الذهن امثالها ذهنيات فالقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاعلى
 تكون ذهنية وفارسية وحقيقية والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاخص تكون ذهنية فقط اذا كان محالها
 عليه جمهور الاشياء الا انه اعني بالاتباع قوله وان كان ظرف الاقصاد بهما هو الذهن علم ان هذا المقام من معارك
 الاعلام ودرجته الاعلام فعليها ان تحقق اطلاق معنى ظرف الاقصاد ثم نقضي بين الاسلاف والاطلاف في هذا الخلاف بالا
 فاعلم ان اقصاد شيء للشيء في ظرف على نحوين احدهما انضمامي بالضم المقصود الى الموصوف في ذلك الظرف كالاقصاد بحسب
 في الخارج وهذا يتم لسيمة عي ثبوتها شيئين معا في ظرف الاقصاد وثانيهما انتراعي بان يكون الموصوف في ظرف الاقصاد
 بحيث يصلح لان ينتزع عنه المصف وهذا لا يمكن ان يثبت ثبوت المصف في ظرف الاقصاد وانما يستعمل ذلك الاقصاد وجود
 نشأ انتزاع المصف في ذلك الظرف والوجود المصف بنفها في ذلك الظرف او في ظرف آخر كالاقصاد بالافعالية لثبوتها

زيد بالعمى فانه انما يستدعى تحقق السمار وزيد في الخارج على وجه يصح انتزاع الفوقية والعمى عنها لا وجود الفوقية والعمى بنفسها
 في الخارج او في الذهن الا لا وجود للاختراعات بالفسه في الخارج والضرورة شاذة بان وجودها في الاذهان العالية والسافلة
 لغوي القاص موصوفاً بها نعم يجب وجود الصفات الانتزاعية بوجودها في ظرف الانقاص والاصار اختراعية نظراً
 الانقاص عبارة عن الظرف الذي يحكي عنه ثبوت الصفة للموصوف سواء كان بالضمام للصفة الى الموصوف في ذلك الظرف
 او يكون الموصوف في ذلك الظرف مصححاً لان ينتزع عنه الصفة فنظراً القاص الجسم بالسواء هو الخارج لانه الذي يحكي عنه
 يكون الجسم اسود كذا نظراً القاص السمار بالفوقية وزيد بالعمى هو الخارج لانه الذي يحكي عنه بان السمار فوق وزيد اعمى وظرف
 القاص المفهوم بالموضوعية والمحمولية مثلاً هو الذهن لان المفهوم تجو وجوده الذي يصدق بهما معنى كون الخارج اولاً
 ظرفاً للانقاص هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منتزاعاً لصحة انتزاع العقل ذلك الانقاص منه يعني ان يكون المحكي
 عنه بالانقاص ومصادقه موجوداً في احدهما وليس معنى كون الخارج ظرفاً للانقاص ان يكون معنى الانقاص الذي هو من
 المعاني النسبية الاعتبارية موجوداً بنفسه في الخارج وهذا ما حققه السيد المحقق والمحقق الدواني ومن شاليعها من الفرق بين
 كون الخارج ظرفاً لنفسه نسبة كالانقاص والثبوت وغيرهما بين كونه ظرفاً لثبوت النسبة وبذا مع شدة وجوده فحكي على صاحب
 الاتفاق المبين فسلك على ما تقدمه مسلكاً آخر وقال الانقاص يعني ليس الا على ضربين الفصامي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف
 في الاعيان كثبوت البياض للجسم وانتزاعي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية والعمى للسمار
 وزيد لكن المحكي عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الاعيان فانتزاع في الاول ظرف الثبوت ودعاه في الثاني
 جهة الانقاص ومطابقة ما فيها ساسه بناره والمرجع الى كون الخارج ظرفاً لتحقيق الموصوف من حيث هو موصوف وعلى
 ذلك يقاس حال الانقاصات بحسب انحاء الوجودات هذا مستقر عرض التحقيق ومستودع سر حكيمه واما ما تمحجج به بهطس من تناثرة
 المقال لا اتباع المشائية من الفرق بين كون الخارج ظرفاً لنفسه نسبة كالانقاص والثبوت وغيرهما بين كون الخارج
 ظرفاً لثبوت النسبة وكذلك حال الذهن فاما المصغية على ما تلي عليك اما محجة لا تقول الى درجة ما تعرفت ان معنى الوجود
 ليس الا وقوع نفس الشيء في الاعيان او في الاذهان انتهى وبذا يجب عجاب لانه قد اعترف بان الخارج في المضرب الاول
 من الانقاص يعني ظرف الثبوت ودعاه فاما ان يقول بان الخارج هناك ظرف لوجود ذلك الانقاص وذلك الثبوت
 فهو صريح البطلان اذا الثبوت والانقاص من المعاني النسبية الانتزاعية يستحيل وجودها في الاعيان ولو ارتكبت القول بوجود
 في الخارج لزمتم مفاسد لا تحصى واما ان يقول بان الخارج هناك ظرفاً لنفسه لثبوت والانقاص لا ظرفاً لوجوده فقد
 انقلبت يرح اللائمة ورجع الحق الى مركزه وسطح نور الحق لتبليغ وبان المحقق الصانع بالحق على كل شيء السليم ثم في قوله المرجع

الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف با هو موصوف با لفرق بين كون الخارج ظرف نفس امر وبين كونه ظرف وجود
ذلك الامر لان الخارج اما ان يكون ظرف نفس تحقق الموصوف لا يكون ظرف الوجود وتحققه فهذا هو الفرق المذكور الذي نتج
المقلدون او يكون الخارج ظرف الوجود وتحقق الموصوف فيلزم ان يكون التحقق الذي هو من الاموال انشراعية موجودا في الخارج
ثم اذا كان الخارج ظرف الوجود وتحققه كان ظرف الوجود وجود حقيقة ايضا والا لزم ان يكون ظرف النفس الوجود ولا يكون ظرف الوجود لا وجود
وبذا ما يستلزمه عقله الذي هو همه فيلزم ترتب وجودات غير متباينة موجودة في الخارج وبالحكمة لا محيد عن المحجة التي انكر
عليها ولا سبيل الى الخلفه التي فرع اليها فقد ثل عرس حقيقة واقعة سر حكمه اما تعديه صده في الازراء بالاجلة العظام فمن
جهد بقدر الحق وابلد مدد من قال لا يخالط كجبل الراسي تصدعه به العلم على الراس لا ترحم على كجبل به ولا ربح اسل
تفصيل ملكنا فيه فنقول من الراس ان الالتصاف بالانضمام في ظرف يستدعي تحقق الحاشيتين في ذلك الظرف الالتصاف
الانشراعي في ظرف لا يستدعي التحقق الموصوف في ذلك الظرف المصحح لانشراح الصفة فيكون للصفة تحقق تنبئ بعين
تحقق موصوفه واما تحقق الصفة بنفسها في ذلك الظرف او في ظرف آخر فلغو في ذلك الالتصاف فالنصاف زيد بالعمى في الخارج
انما هو لان زيدا في الخارج موجودا انه مصحح لان تنزع عنه العمى لا لان العمى موجود في الخارج بوجود غير وجود زيدا في نفس
من الازديان بوجود غير وجوده اذ لا علاقة بوجود العمى بوجود مياين عن وجود زيد بالنصاف زيد بالعمى وبذا مع غاية ظهوره
ينحفي على القاصر من الشبهات تعريهم في ذلك منها ما عرض للصدر المعاصر المحقق الدواني من ان الشبوت نسبة بين
الثابت والثبت فلا يكون بدونها ضرورة ان نسبة فرع لظرفها وان تعلم ان ليس معنى ظرف الالتصاف ظرف وجود نسبة
التي هي الالتصاف بل معناه ظرف مصداق الالتصاف فليس معنى كون الخارج ظرف الالتصاف كون الخارج ظرف وجود الالتصاف
حتى يلزم تحقق ظرفية في الخارج بل معناه ان ظرف مصداق ومصادقة ليس نسبة حتى يتلزم تحققه في الخارج تحقق الحاشيتين فيه
بل انما يستلزم تحقق المصداق وهو الموصوف وقد مر ذلك آنفا ومنها ان الشيخ وهنيدار وغيرهما صرحا بان لا يكون
موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا شي فوجب ان يكون الصفة في الالتصاف الانشراعي موجودة في نفسها وبجواب
ان القدر الضروري ان لا يكون الصفة لا شيئا محض لان يكون موجودة بنفسها او كيفي وجودا مطلقا ولو بالتبع تحقيق نشأ
انتراعا ولم يفرض علينا الايمان بما بين دفتي الشفاء والتحصيل وان لم يساعد العقل لم يساعد البرهان والدليل فان كان
مراد الشيخ واتباعه انه لا بد من وجود الصفة مطلقا ولو بالعرض فحق قبحه وان كان مرادهم انه لا بد من وجود الصفة بالذات فابل
الاسمع واما ما توهم صاحب الاقبيمين تبعا للمحقق الدواني من ان وجود الصفة في ظرف الالتصاف الانشراعي وان لم يضر
لكن مطلق وجود الصفة في ظرف ماضوري وحل كلام الشيخ على ذلك فخيئت باطل لما عرفت آنفا من ان وجود الصفة في ظرف

آخر لغز في الانصاف كما لا يخفى ومن الاضاحك في هذا المقام ما قال الصمد الشيرازي في الاسفار معتزضا على ما حقه من ان
 الحق ان الانصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الانصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في ظرف
 الذي يكون الانصاف فيه يحكم نعم الاشياء متفاوتة في الوجودية وكل منها حافظة من الوجود ليس الاخر منها فكل صفة من
 الصفات مرتبة من الوجود تترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافات واعداد الملكات القوي والاستعدادات فان لها
 حظوظا ضعيفة من الوجود والحصل لا يمكن الانصاف بها الا عند وجودها موصوفا تها والافرق في ذلك بين صفة وصفة كما
 ان لم يمسس اذ لم يكن موجودا الجسم وجودا عينيا به يكون موجودية ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصفه كجم به انه امين وصفه
 مطابقا لما في نفس الامر فذلك حكم النصف الحيوان يكونه اعمى والنصف السمكة يكونها فوق الارض وغيره ما وقع في
 كتب بل الفن كالشفا والشيخ والحاصل من هذا التلمية من ان النصف كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
 لشيء فان المعدوم في نفسه يستحيل الوجود شيء الى آخر ما ذكرنا فلا يوجب نقصا عليه لنصف الاشياء بالاضافات الاعداد
 والقوي لما دعت ان لها حظا من الوجود ضعيفا بشرط النصف موصوفا تها بها وانا مرتبة وجودها سلب رفع لها منع
 عن الانصاف بها وبما كان حظا الصفة من الوجود اقوى واكثر من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في النصف الهوائي
 بالصورة الجسمية والطبيعية بل المادة بالصورة كما ستقف عليه في باب انشاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف
 وطن الصفة ليس له وجوب بل لا حدان لعكس الامر في تقيمه بحيث يشترط وجود احد الطرفين في الانصاف بان يقول معنى
 الانصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحوه وجودا فيه فشاء الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بالنصف ما به
 او بانزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التقييم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الانصاف دون الموصوف
 بخلافه بل الذي ذكره تحقق ان الفرق بين طرفي الانصاف في الثبوت وعدمه ضعيف من القول لايرتضي وتدبر حتى
 كما دعوات تعلم ان كل ما ذكره جزاف وبعبى ليس تحت معنى فضلا عن ان يكون له جدوى لان القول بوجود الصفات
 لا يتزعم في ظرف الانصاف بل القول بالانصاف الانترامي لان الصفة اذا كانت موجودة في ظرف الانصاف بوجودها
 وجود الموصوف فاما ان تكون قائمة بنفسها فتكون منضمة اليه فيكون الانصاف بها انضماما كما الانصاف لمبارك لصفات
 الانضمامية او لانها ان تكون قائمة بنفسها فتكون جوهرا فلا تكون صفة او قائمة بشيء اخر غير الموصوف فلا يكون ما فرض موصوفا
 بها موصوفا بها بل يكون الموصوف به ذلك الشيء الآخر الذي قامت بتلك الصفة فان كانت تلك الصفة قائمة به لوجود
 غير جوده فتكون منضمة اليه ام كانت قائمة به بالقيام الانترامي فلا يكون لتلك الصفة وجود في ظرف الانصاف بل هي
 الى ما حقه واما قوله الانصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الانصاف فحق الانصاف الانضمامي

سلم اذ يكون فيه الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في ظرف الانقسام وفي المقاصف الانتراعى مم بل باطل كيف
 ولو كان كذلك لم يكن المقاصف انتراعيا لان وجود احد الطرفين دون الآخر في ظرف لا المقاصف الانتراعى ضرورى و
 اما تجزيه ان يكون للاضافيات واعدام الملكات غير باس الانتراعيات وجود وار وجود موصوفاتها في ظرف لا المقاصف
 فمضرب من يجوز ان اذ لو كان للاضافيات اعدام الملكات وغير باس الانتراعيات التى تصنف بها موصوفاتها في الخارج
 كالنوعية والعنى والابوة البسوة وجود في الخارج ووجودات موصوفاتها وان كان هذا النعمن الوجود ضعيفا لزم مقتضى
 التخصى قد اشترنا الى بندهما في بحث جعل ما ذكره في القائل من ان وجود الصفة قد يكون اقوى من وجود الموصوف كما في
 المقاصف المواد بالصور ان صح فانما يصح في الانقسام الانضمامى دون المقاصف الانتراعى الذى فيه الكلام والمقاصف المواد
 بالصور انضمامى لا انتراعى كما حقق في مقالة اما يبيده الا باطل بما في الشار والتحصيل فقد نبهنا انفا انه لا يستحق
 المنعول لا يصح الا بالتاويل واما تجزيه ان يعكس الامر بان يقال معنى المقاصف في كل طرف هو كون الصفة بحيث
 يكون نحو وجودها فيه منشار الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بالانضمام او بانتراع منها فترى عليه فيضحك منها الصفا
 فان الموجود في ظرف لا المقاصف الانتراعى هو الموصوف اما الصفة فلا وجود لها في ذلك الطرف الا بمعنى ان موصوفها موجود
 فيها فيجعل وجود الصفة مصداقا للمقاصف الانتراعى يخرج عن دائرة العقل وعجب من ذلك تجزيه ان يكون الموصوف
 منتزعا عن الصفة وقد سبقه الى هذا التجزيه الصمد الشيرازى فلعل منشار الاتفاق في هذا النعمن هو الاتفاق في المنشار والاعم
 ومنها ما اذا لم يكن الفوقية مثلاً موجودة في الخارج لم يصدق قولنا الفوقية ثابتة للسما في الخارج فارجية لانها موضوعها
 فيصدق ليست الفوقية ثابتة للسما في الخارج فلا يصدق السها متصفة بالفوقية في الخارج ههنا اجاب عنه صاحب الفتى
 المبين بان الفوقية مثلاً لما كانت معدومة في الاعيان لم تصح عقد قضية فارجية هي موضوعها فلذلك صدق ليست
 الفوقية ثابتة للسما في الخارج فارجية وذلك لا ينافى كون السها المتحققة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها
 في الاعيان بالفوقية المنتزعة منها بحسب ذلك الاعتبار اذ لا يضر ضرب من ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب
 حال الموصوف في الاعيان ان لم يكن من ضرب ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب الصفة في الاعيان فان الامر غير متلازم بل
 لم يكن ثبوت الصفة للموصوف ملتبساً بحال الصفة في الاعيان فيجب ان يكون ايضا ليس ما ينتزع من حال الموصوف في الاعيان والمتنع حيث لا يوجد
 الصفة في الاعيان هو المقاصف الانضمامى في الاعيان فاذا لا تضاد بين السمار فوق الارض والسها متصفة بالفوقية
 في الاعيان فارجية على ان يكون موضوعها السمار وبين ليست الفوقية ثابتة للسما في الاعيان فارجية على ان يكون
 موضوعها الفوقية نعم لو صدقت ليست الفوقية ثابتة للسما في الخارج على ان موضوعها الفوقية فارجية وذمينة مطلقا

لزم ان يجزأ اليه السام فوق الايمن في الخارج خارجية لان القاصف السام بالفوقية في الخارج وثبوت الفوقية لها في
الاعيان انما يتحقق في الذهن بحسب حال السام في الوجود العيني وذلك احضر في الاقصاف الخارجى فالحال يتحقق الفوقية
في الاذبان ولم يوجد ثبوتها للسام في الاذبان بحسب وجود السام في الاعيان لم يصحق الحكم بان القاصف السام بالفوقية
القاصف خارجى انتهى وهذا ما خوذ عن كلام المحقق الدواني في احاشية القديسة حيث قال فان قلت الوصف ثابت
للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيكون موجودا فيه قلت الخارج مبنى لثبوت الذى هو المحمول لا للقاصف
فان الاقصاف بذلك لثبوت انما هو في الذهن انتهى يعنى ان القضية القائمة الوصف ثابت للغير في الخارج ليست قضية
خارجية بل قضية ذهنية موضوعها الوصف ومحمولها ثابت للغير في الخارج والوصف انما يتصف بهذا المحمول في الذهن
والخارج في هذه القضية قيد للمحمول لا طرف لثبوت فان ثبوت هذا المحمول انما هو في الذهن وان حمل الخارج في هذه القضية
ظرفا للاقصاف اخذت القضية خارجية فهي كاذبة وكذا بهما لا يستلزم كذب القضية خارجية موضوعها الموصوف ومحمولها
ذلك لوصف والاقتصاص بذلك لوصف فكذب القضية القائمة الفوقية ثابتة للسام في الخارج خارجية لا يستلزم كذب
قولنا السام فوق او متصفة بالفوقية في الخارج على افضله صاحب حق السمين ثم في كلامه وجوه من الخلل الاول انه اعترف
بان كون السام المتحققة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها في الاعيان بالفوقية المنتزعة منها ضرب من
ثبوت الصفة لموصوف في الاعيان بحسب حال الموصوف في الاعيان فاذا اثبت هذا الضرب من الثبوت للصفة
عقد القضية وقيل الفوقية ثابتة للسام بهذا الضرب من الثبوت صدقت هذه القضية خارجية فلا بد من وجود موضوعها
في الخارج فهاذا الاشكال بقدرى فان هذا الضرب من الثبوت ثابت للصفة في نفس الامر والا كان انتزاعيا فلا بد من ثبوت
ما ثبت له هذا المعنى الثانى ان الارتباط بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف سمي القاصفا واذا نعت به الصفة سمي
ثبوتها فلا فرق بحسب المعنى بين قولنا السام متصفة بالفوقية في الاعيان خارجية وبين قولنا الفوقية ثابتة للسام في الاعيان
خارجية فلا معنى لقوله فاذا لا تضاد الى قوله على ان يكون موضوع الفوقية الثالث لن قوله فالحال يتحقق الفوقية في الاذبان
ولم يوجد ثبوتها للسام في الاذبان بحسب وجود السام في الاعيان لم يصح الحكم بان القاصف السام بالفوقية القاصف خارجى
في غاية السخافة انما يتحقق الفوقية في الاذبان وجود ثبوتها للسام في الاذبان لغوى القاصف السام بالفوقية في الخارج
كما نبهنا عليه فيما سبق است اقول كما قيل انما تعلم قطعا ان السام متصفة بالفوقية ولو انقعت الاذبان حتى يرد عليه انه
لو انقعت الاذبان العالية يرتفع السام والفوقية وسائر الاشياء الاذبان العالية علل لها وقد اجاب الشارح في
محبت التصديقات عن اصل الشبهة بان الايجاب انما يتعدى وجود الموضوع اعلم من ان يكون بنفسه لا ينتزعه الفوقية

وان لم يكن موجودة بنفسها فهي موجودة بنشأ انشراحها فنقولنا الفوقية ثابتة للمسلم في الخارج لصدق خارجية واور عليها بعض الشراح
بان نشأ انشراح الفوقية مبين لها وجودها ما بين موضوع الموجبة لا يكفي لصدقها وان كان لموضوعها علاقة مع ذلك المبين
ولذا لم يوصل الاشارة بنفسها الى الذهن ولم ير وادرجها بما كان في صدق موجبات موضوعاتها وذوات الاشياء
وان كان لا يشلح علاقة بخصوصية معها واجواب ان حقيقة الانتراعيات بناسيتها والايجابات الخارجية الواقعية لها
تصدق على الانتراعيات من اجل تلك الواقعية وهي متحدة بالعرض وجودا مع مناسيتها ولذا انتزع عنها وند
العلاقة لا توجد بين الاشياء وذواتها لتباينها وجودا ولذا لا يكفي وجود الاشياء لصدق الاحكام الالجابية على ذواتها
وسياقي كلام في المشرح والمثال متعلق بهذا المقال النشأ للمتعامل والقول لفصل في جواب الشبهة انه ان
يقولنا الفوقية ثابتة للمسلم في الخارج ان الفوقية بنفسها ثابتة في الاعيان منضمة الى السمار فبذه القضية خارجية
كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قولنا السمار فوق ومنصفة بالفوقية في الخارج خارجية لان مصداقها هو السمار المصحح لا
يشترع منها الفوقية موجودة في الخارج بخلاف قولنا الفوقية ثابتة للمسلم في الخارج على هذا التقدير اذ مصداقها على
هذا التقدير هي الفوقية الموجودة في الخارج المنضمة الى السمار وهو غير متحقق في الخارج وان اريد به ان الفوقية ثابتة
للسمار بحسب الالبيان فانها صحة الانتراعها فبذه القضية خارجية صادقة وكفي لصدقها خارجية وجودا
في الخارج بالعرض بنشأ انشراحها اذ هذه القضية حكاية عن وجودها بالعرض وجودا بنشأ او قد اشار الى هذا الكلام المحقق في
الحاشية القديمة حيث قال فاعلمت فيكون الحكم بثبوت المستترات لموضوعاتها كاذبا لما يستتم ان لا اثبت ان كانت
انما يلزم كذبها اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بالضرب من
التحليل او المطلق الشامل فلا انتهى ثم يهتد اشكال عولهم هو ان من الانتراعيات ما ينتزع عن بعض الموجبات
في حال دون حال كالقيام والقعود فان زيد مثلا قد ينتزع عنه القعود والقيام وقد لا ينتزعان عنه فاما ان يكون
للقيام مثلا وجود في الخارج وادرجه موصوفه فيلزم وجود الانتراعيات بالذات في الخارج وهو خلاف ما قلنا ولا يكون
كذلك بل يكون منتزعا من انشراحه اما نفس ذات الموصوف من دون امرزانه فيلزم ان يكون نفس اذ صحة
القيام ما دامت متفردة وموصويع البطلان او ذاته مع امرزانه فذلك الامر الزائد اما منصفة منضمة فيكون القيام عبارة عن
ملك الصفة المنضمة على ان تلك الصفة امان مقولة من المقولات النسبية فيكون هي ايضا انتراعية او من مقولة
اخرى فالقول بها خلاف بدية العقل اذ البديهية قاضية بان لا يوجد في حال قيام زيد مثلا صفة منضمة هي نشأ
انشراح القيام او صفة منتزعة فالكلام في نشأ انشراحها فلا محالة ينتهي اما الى نفس ذات الموصوف فيبطلان بطلان الشق

الاول او الى صفة متضمنة في بطلان الشق الثاني وهذه الاشكال قد استصعبه مولانا الشيخ الامام الاجل استاذ الكل
 كل علم الاثمة الاجل مولانا نظام الدين الملقب بريح السد روحا فاسم علينا فتوح في حاشية الحاشية القديمة فقال
 ما حاصله ان اجواب لا يخلو عن صعوبة ويمكن وجهين الاول الخلق ان يكون شئ متحد في الوجود مع آخر ثم يزول الاتحاد
 ثم يتقدم يزول وبذلك لا يتم صعب الثاني ان المحولات الاضافية قد يكون مبادي انتماعها نفس ذات الموضوع مع المتعلق
 الى امر اخر كالعالمة بالكمالات في الواجب سبحانه وقد تكون نفسها كالعالمية الله تعالى لذاته المقدسة وقد يكون هي بقيام
 صفة بها في الخارج او الذهن كقولنا زيد قديم من عمر وفان كونه في الخمر لمخصوص مع كون عمر في آخره لا انتماع
 القرب على هذا يلزم ان مقولة الاين من الموجودات هذا خلاصة كلامه الشريف ولعل تحقيق المقام ان الانتماعيات
 سواء كانت عدمية او وجودية على انتماعها ما انتماع نفس الحقيقة كالوجود والتشخص والامتياز ولو اذم الهيئة على
 التحقيق ولا اشكال في التزام كون مشار هذا النحوس لانتماعيات نفس الحقيقة بل لا مراد اصلا ومنها ما ليس نفس ذات
 الموصوف بصحة لانتماعه وهذا النحوس لانتماعيات بعضها من مقولة الوضع كالقيام والقعود وبعضها من باب الصفا
 كالابوة والبنوة وبعضها من ابواب اخرى وهذا النحوس لا يكفي في صحة انتماعه نفس ذات الموصوف به بل لا مراد عليها ولا انتماع
 صحة لانتماعه مادامت متفرقة من مشار انتماع هذا القسم من الانتماعيات قد يكون ذات الموصوف مع صفة متضمنة
 كالاسودية فانها صفة انتماعية مشار انتماعها ذات موصوفها مع السواد وقد يكون ذات الموصوف مع امرين لها
 قد يكون مشار انتماع بعض الانتماعيات ذات الموصوف بالمقابلة الى امرين فقط كالان فانه نسبة الجسم الى مكانه
 فهو يتخرج من الجسم ويطرح الجسم المحيط به قد يكون مشار انتماع بعضها ذات الموصوف بالمقابلة الى امرين مع ملاحظة صفة
 انتماعية اخرى كالصوقية مثلا فان مشار انتماعها ذات السمار بالمقابلة الى الارض مع ملاحظة نسبة احاطة السمار بها و
 مشار انتماع الاحاطة واما با ذات الجسم المحيط ذات الجسم المحيط الموجودات في حيزها لمخصوص لا غير وكذلك مشار قرب
 زيد من عمر ومثلا ذات زيد المتخيرة في حيز خاص مع ذات عمر والمتخيرة في حيز خاص آخر والمتخيرة مشار انتماعه هو الجسم بالمقابلة
 الى الجسم ثم اذا كان زيد مشار قريبا من عمر ثم صار بعيدا لم يبق ذلك الحيز الخاص لازيدا وعمر بل حصل له حيزا ولكلها حيز
 آخر فيكون زيد وعمر المكانان في هذين الحيزين الحاصلين فتساين لانتماع المبادى وكل واحد منهما مع حيزه حاصل
 ثم مشار لانتماع بعده عن الآخر وقد يكون مشار انتماع بعضها ذات الموصوف المنطوية على اجزاء متضمنة بصفات
 انقسامية او انتماعية كالبلقة مثلا فان مشار انتماعها عن الجسم ذات المنطوية على اجزاء متضمنة بعضها بلون بعضها بالون
 آخر وكالقيام فان مشار انتماعه ذات زيد مع ذات اجزاء المتضمنة بمنصب مخصوصة ومشار انتماع تلك النسب

ذواتها احياها الخاصة وكذا الحال في القعود وقد يكون منشأ انتزاع بعض من الانتزاعات ذات الموصوف مع
 انتفاء صفة عنها كالعدم الكلام في امثلة الجزئية تقطيل بلا طائل الحاصل ان منشأ انتزاع هذا القسم ليس هو نفس ذات
 الموصوف بل امر زائد اصله بل منشأ انتزاع ذاته مع امر زائد وذلك الامر الزائد بالآخرة قد يكون صفة منضمة وقد يكون
 مبانيا فتريد الزائد بين الصفة المنضمة وبين الصفة المنترعة مطلقا كما وقع في تقرير الاشكال غير حاصرا فانه في الاعضال
 ما استمر كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية فهو تسليم للاشكال وليس جوابا عنه على انه لا يتجاسر
 على هذا الالتزام فانه خلاف حكم الفطرة ومع ذلك لا يخفى هذا الالتزام ام كيف والانتزاعات
 التي يشكل بها ليست منحصرة في مقولة الاين بل سائر الانتزاعات التي هي من المقولات النسبية وغير ما يتوجه بها
 الاشكال فلا يغني التزم كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية شيئا واما التزم ان يكون شئ متحد في الوجود مع آخر
 ثم يزول الاتحاد ثم يتجدد ثم يزول فالتحقيق فيه ان الانتزاعات مطلقا ليست موجودة بالذات في ظرف الانصاف بها و
 الا كانت منضمة الى الموصوف واما الوجود بالذات لثلاث انتزاعاتها موصوفا بها لكن وجود موصوفا بها ينسب اليها بالعرض
 فاذا كان شئ كزيد مثلا صحيحا لانتزاع صفة مشتركة كالقيام مثلا كانت الصفة موجودة بوجوده بالعرض متحدة معه في الوجود
 اتحادا بالعرض ثم اذا صارت بحيث لا يصح عنه انتزاع القيام لا يكون وجوده منتزعا الى القيام اصلا لا بالذات ولا بالعرض
 ولا يكون الصفة متحدة معه اصلا لا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صارت بحيث يصح عنه انتزاع القيام صار وجوده منتزعا الى صفة
 القيام فصارت متحدة معه في الوجود بالعرض فلا صعوبة في التزم ان يكون شئ متحد مع شئ في الوجود ثم يزول الاتحاد ثم
 يتجدد ثم يزول على النحو الذي ذكرنا الا ان هذا الالتزام لا يدفع الاشكال لان الكلام يتيقن في منشأ الاتحاد فانه منشأ
 نفس ذات الموصوف فلا معنى لادوات ذاتها وانت الذوات والكان منشاره امر زائد اعلى ذاته جرى الكلام فيه بل هو منضمة او منتزعة
 آخر التقرير واما اذا اريد بالاتحاد والاتحاد بالذات فلا مسأله فيما نحن فيه ولا مجال لذلك لا التزم في صورة الاتحاد بالذات و
 من عجائب ما وقع عن بعض المشايخ من ان الاوصاف الانتزاعية التي لا يكون منشأ انتزاعها نفس ذات موصوفا بها تكون
 منتزعة بالنظر الى الوصف المنضم كانتزاع الفوقية من السمار بواسطة الوضع الخاص كانتزاع القيام والقعود من زيد
 بواسطة الوضع الخاص فالجواب عن هذا ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلك في الاول ووجود زيد في
 الثاني انتهى وانت تعلم ان الوضع الخاص ليس صفة منضمة بل هو نفسه من الانتزاعات والقيام والقعود عبارة عن
 نفس الوضع الخاص لان الوضع الخاص من الصفات الانضمامية والقيام والقعود منتزعتان عنه على انه لا يكفي التزم
 ان الوضع صفة انضمامية لجر بيان الكلام في سائر المقولات النسبية فتأمل جدا فان المقام دقيق وبالتأمل الغائر

حقيق والكلام وان اوى الى التطويل لكن هذا تفصيل لا يخلو عن التحصيل اذ قد فرغنا عن تحقيق امر الالتصاف فان لنا
 نفيس في تحقيق ظرف الالتصاف بالوجود بشيئية والوجود بالمكان ففصيل الكلام في ذلك في ثلثة مباحث المبحث الاول
 في تحقيق ظرف الالتصاف بالوجود بشيئية اعلم ان الوجود بشيئية متساو فان فجع استيفاء الكلام في ظرف الالتصاف بالوجود
 لا يبقى كلام متالف في ظرف الالتصاف بشيئية فقول قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس صفة منصفة الى شئ بل هو
 نفس الصيرورة والوجودية فهو من الانزعاجات المستزعة عن نفس المبهمة المستقرة في الاعيان او الاذيان فمصدق
 انزعاج هو مصداق الالتصاف به والذات المستقرة في العين او في الذين فالوجود مطلق مصداق نفس الذات المستقرة
 مطلقا فظرف الالتصاف بنفس الامر والوجود الخارجى مصداق نفس الذات المستقرة في الخارج فظرف الالتصاف هو الخارج
 والوجود الذي مصداق نفس الذات المستقرة في الذين فظرف الالتصاف به هو الذين اذ ظرف الالتصاف عبارة عن ظرف
 الذي فيه مصداق الالتصاف والعقضية المنقذة بالاول حقيقة وبالتالي خارجية وبالتالي ذهنية نها هو الحق فالحكم يكون
 ظرف الالتصاف بالوجود مطلقا هو الذين كما وقع من الشارح جريا منه على عادة في تقليد لصاحب لافق المبين باطل
 واخى هو التوزيع ونقص او لا بلغتاسن اقاويل الاصحاب في هذا الباب ثم تبطله ثم مبين ما هو الحق والسد الموفق للصلوب
 فاعلم ان لهم في ظرف الالتصاف بالوجود اقاويل شتى الاول ما افاده السيد المحقق قدس الله سره الشريف في حواشى التجربة
 قال اذ قلنا زيد موجود في الخارج مثلاً فنقولنا في الخارج ان تيسر الى زيد كان ظرفا لوجوده وان تيسر الى وجوده كان
 ظرفا لنفسه لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بل لا ريب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد وما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه
 فلا يحكم بكونه من الموجودات الخارجية فان عاقلنا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج بخلاف ان وجود زيد موجود في الخارج
 كما لا يشك فيه فوقع الخارج ظرفا لنفس شئ لا يتسلم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى ان توكل زيد متصف في الخارج
 بالسواد صادق قطعاً وقد وقع الخارج بهنا ظرفا لنفس الالتصاف ان توكل التصاف زيد بالسواد موجود في الخارج ليس
 بصادق كيف والسلوب النسب الى لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها بالوجود باق المبهمة اذ
 في الخارج ثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها
 في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون لها وذلك لان ثبوت شئ لاخر في الخارج بمعنى التصاف لا
 به في الخارج وان لم ينفى وجود ذلك الشئ في الخارج لجواز التصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العددية لكنه
 ينفى وجود ذلك لاخر بدهية فان الشئ ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور التصاف فيه مفهوم سوار كان وجوده او عدسيا
 فلو كان الكون ثابتا في الخارج للمابهية كانت قبل ثبوتها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون

فيه هو باطل ما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الوجود ليس بشئ اد البتة
لا يفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم ليشهد بان قيام الوجود بموصوفه لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون
قيامه خارجا على نحو قيام البياض بهم فاما قال من ان لم يثبت لما بهية في الخارج الكون كات عارتي في الخارج عن كونها موجودة فيه
مردد بانها وان لم يثبت لها في الخارج كونها كات ثبت لها في مضمونها الكون الخارجي فتكون جردة في الخارج اذ الوجود خارجي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده
يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لالتصاف بالوجود دليله كون
الموصوف ثابتا في قبيل الالتصاف به ذلك كما مر شريف لمصفا ولا يذهب عليك ان ما افاده من الفرق بين كون الخارج
ظرفا لنفس شئ وبين كونه ظرفا لوجوده وان الخارج ظرف لوجوده لا وجوده انما يحصل ان الخارج يكون ظرفا لمصداق
وجوده زيد مثلا اعني ما يحكي عنه لوجوده اعني ذات زيد ولا يكون ظرفا لما يحكي عنه لوجوده وانه يكون ظرفا لمصدق التصاف
الحكم بالسواد مثلا لمصدق وجوده والتصاف به لان مصداق وجوده هو ذاته الموجودة في الخارج ومصداق وجوده
هو مفهوم وجوده المصدى الا شرعي الذي لا وجود له في الخارج ومصداق التصاف بالحكم بالسواد ذات الحكم المنضم اليه السواد
المتحقق في الخارج ومصداق وجوده الالتصاف بمعناه النسبي الذي لا يتحقق له الا في الذهب بالجملة كمال كون الخارج
ظرفا لالتصاف بالثبوت الى كونه ظرفا للحكي عنه بالالتصاف والثبوت لا غير كما عرفت فيما سبق فالماهية اذا وجدت
في الخارج يكون الخارج ظرفا لالتصاف بها بالوجود كما انه ظرف لنفس وجودها اذ معنى كونه ظرف لنفس وجودها هو كونه ظرفا لمصدق
وجودها اعني نفس الماهية ومصداق الالتصاف بالوجود اليه هو نفس الماهية فيكون الخارج ظرفا لنفس هذا الالتصاف اليه
فيكون ظرفا لثبوت الوجود للماهية اذ لا فرق بين التصاف لما بهية بالوجود وبين ثبوت الوجود لها بحسب الحقيقة اذ الارتباط
الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف يسمى التصافا واذا نعت بالصفة يسمى ثبوتها واما ما افاد من ان
ثبوت شئ لاخر في الخارج وان لم يقتض ثبوت ذلك الشئ لكنه يقتضي ثبوت الاخر بهية فان الشئ ما لم يثبت في الخارج
اولا لم يتصور التصاف فيه مفهوم سواء كان وجودا او عدميا ممنوع بل باطل القدر لمسلم الضروري ان ثبوت شئ لاخر
في الخارج يستلزم ثبوت الاخر المقتضى له فان الشئ ما لم يثبت في الخارج لم يتصور التصاف فيه بمفهومه وان التصاف شئ له
اخر في الخارج يتفرع على ثبوت الاخر فيه بهية فان الشئ ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور التصاف فيه بمفهومه وهذا القدر لا
يجب له لفعلا ان ثبوت الوجود للماهية والكان في الخارج لكنه ليس فرعا على ثبوت الماهية فيه بل مستلزم له لان المعدوم
لا يثبت له الوجود وليس هذا الثبوت التصافيا حتى يكون فرعا على وجود المنضم اليه فاذا لم يستلزم ان لا يكون قيام
الوجود بموصوفه خارجيا وان يستلزم ان لا يكون قيامه بموصوفه خارجيا التصافيا على نحو قيام البياض بالحكم على انه قد بين

قد عرفت بان ظرف ثبوت الوجود للمهية هو نفس الامر وما ذكره من ابيان لنفي كون الخارج ظرفا له لو تم لدل على نفي كون
نفس الامر ظرفا للبيعة اذ ثبت شي لاخر في نفس الامر اذ فرع على ثبوت الآخر فيها عند من يقول بقاعدة الفرع عظيم فرق
بين الخارج ونفس الامر في هذا الحكم وما افادني رد قول من زعم ان الوجود ثابت للمهية في الخارج معللا بانها المحاكات عا
فيه عن الكون في الخارج فلا يكون موجودة فيه ان اراد بنفي كون الوجود صفة منضمة الى الماهية في الخارج متنازعة عنها
كما توهمه الزعم ثم لان المهية وان لم ينضم اليها الوجود في الخارج لكن ثبت لها الوجود في الخارج في حد نفسها بثبوتها انتزاعيا فكون
موجودة في الخارج لان الموجود في الخارج ما يكون هو ظرفا لوجوده وان لم يكن ظرفا لوجوده وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجا
او ظرفا لاقصافه بالوجود والاقصاف انما هي ليلزم وجوده ليقبل الاقصاص وان اراد بنفي كون الاقصاص بالوجود خارجا
مطلقا فلا يتم لان الماهية ان لم تثبت لها الوجود في الخارج اصلا لا انضمها ولا انتزاعا فلا تثبت لها الوجود الخارج في حد
نفسها اصلا اذ ثبت الوجود الخارجى لها في حد ذاتها اما بالاقصاص اليها بالصفة الانتزاع منها فكيف يكون موجودة في الخارج
على هذا التقدير اذ لم يكن للمهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها فكيف يكون الخارج ظرفا لوجوده باو اذا فرض انها في
الخارج بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود ويكون الخارج ظرفا لوجوده والاقصاف بالوجود اذا الاقصاص الانتزاعي عبارة عن مبدئية
صحة الانتزاع وكون الخارج ظرفا للاقصاص عبارة عن كونه ظرفا لمصدره كما عرفت فلا معنى لنفي كونه ظرفا للاقصاص للمهية بالوجود
مع الاعتراض بكونه ظرفا لوجودها ثم ان كلامه قدس سره صحيح في ان ظرف ثبوت الوجود الخارجى للماهية هو نفس الامر ونفس الامر
في الخارج والذهن فلا يخلو اما ان يكون ظرف ثبوت الوجود الخارجى للماهية خصوص الوجود الذهني فلا يصح ان يقال ثبت
في حد نفسها الكون الخارجى لان الوجود الخارجى على هذا انما ثبت لها في خصوص الملاحظة الذهنية لا في حد نفسها او يكون
ظرف ثبوتها هو الخارج فيكون الخارج ظرف ثبوت الوجود الخارجى لها فيكون الاقصاص بالاقصاف خارجا وان لم يكن الاقصاص
ثم قدس سره قال بعد هذا الكلام لما كان قيام الوجود بالممارسة وقبولها اياه من حيث هي هي وندبه بحيثية انما تثبت لها في العقل
قال لا يخرج زيلته على المهية في المقول لان الوجود العيني فالمهية متفنة في حد نفسها بالوجود الخارجى لا الاقصاص موجب الاقصاص
في الخارج كما في الاقصاص بحسب السوا بل موجبا للاقتياز في الاتين ذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار المهية المطلقة
وحد في الخارج ولا ثم يعتبر الاقصاص بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبر وجوده في الخارج فقد اخذ ما مع الكون غير وليس له ان يعتبر
شيئا في الخارج او يعتبر الاقصاص فيه انتهى وبذلك القول وقع منه قدس سره في شرح قول صاحب التجريد وقيامه بالمهية من حيث
هي هي فزيادته عليها في التصور وظاهر كلامه صحيح في ان مراده ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج متنازعة
عنها في بل هو معنى منتزع عن نفس المهية فلا تنازع بينه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الاوصاف الاقصاصية و

بين موصوفاتها بل العقل يضرب من التحليل نيتزع الوجود عن الماهية ويصفها بفعلي هذه الملاحظة تتحقق قابل هي الماهية
 ومقبول هو الوجود وموصوف هي الماهية وصفة قائمة بها هي الوجود فالوجود انما يكون زائدا على الماهية ممتازا عنها في
 تلك الملاحظة فالملاحظة هي ظرف للامتيان بين الماهية والوجود لانها ظرف للصفات الماهية بالوجود فلا دلالة في هذا الكلام
 على ان ظرف الصفات الماهية بالوجود هو الذهن فففي قوله فالماهية متعقبة في حد نفسها بالوجود الخارج لا الصفا فموجبا
 للامتيان في الخارج كما في الصفات بحسب السواد بل موجبا للامتيان في الذهن بصرح بان الماهية متعقبة بالوجود الخارجي في
 حد نفسها لا في خصوص الملاحظة الذهنية والكان الامتيان بين الصفة والموصوف انما هو في خصوص الملاحظة الذهنية
 هذا وعرض على هذا الكلام العلامة القوشجي اولا بان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فجزان ثبت لها امر في
 الخارج ولا يفتقر في ذلك كون هذه الحيثية انما ثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج
 اعراض موجودة فيه ولا يمتنع ذلك من كون الجزئية انما ثبت له في العقل فثانيا بانه منقوض لقيام الاعراض بها فان
 البياض مثلا ليس قائما بحسب الابهين بل قيامه بحسب من حيث هو وهو بهذه الحيثية انما ثبت له في العقل فليزمن ان
 يكون قيام الاعراض بها فثانيا لا خارجيا اجاب المحقق الرواني عن الاول بانه ان كان ثبوت الحيثية لها في الذهن
 فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فثبتت لها من تلك الحيثية لا يدير عليها الا في الذهن التمثيل
 بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية ولوعضت لها من
 حيث ان الجزئية لم تكن محاورا خارجية وعن الثاني بان الحسب لا بشرط البياض ملا بشرط السواد موجود في الخارج بوجه
 لوجود البياض والسواد سابق على وجودها فهو متصف في تلك المرتبة السابقة بتلك الحيثية واما الماهية من حيث
 هي هي لا بشرط الوجود والعدم فلا توجد في الخارج الا بالوجود والعارض فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج قال
 دفقة المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما ثبتت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك لعارض وليس للماهية في الخارج
 مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكل ما في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة الصفات بالعارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق
 عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض هذا الكلام لعل دفقة المقام ان مقصود السيد
 المحقق الكان هو ما ذكرنا من ان الوجود ليس صفة منصفة الى الماهية ممتازة عنها في الخارج وان امتيازها عن الماهية
 انما هو في لحاظ الذهن فلا عبارة عليه ولا ريب في ان الوجود لا يمتد عن الماهية في الخارج وليس في الخارج الا الماهية ثم
 العقل لاحظها ونيتزع عنها الوجود ويصفها بالوجود فالماهية انما تتأخر عن الوجود اذا وضعت من حيث هي هي والملاحظة
 بهذه الحيثية انما توجد في الذهن والوجود انما يلاحظ زائدا عليها قائما في الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها وامتيازها عنها

في التصور وعلى هذا لا يتوجه ما اورد العلامة القوشجي لان المقصود من هذا الكلام ليس ثبات ان الوجود لا يثبت للمهية
 في الخارج حتى يرد عليه ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج اذ لا يلزم من
 وجود الماهية من حيث هي هي في الخارج ان يكون الوجود صفة متميزة عنها في الخارج ولا يساغ للنقض بالصفات ان
 لانها متميزة عن موصوفاتها في الخارج فلا يقاس حالها على حال الوجود ولا حال الوجود على حالها وان كان مقصود السيد
 المحقق اثبات ان طرف عروض الوجود للماهية هو الذهن كما حل كلامه على هذا المحقق الذاتي واشياء فلا شك في ان
 ايراد العلامة القوشجي عليه اذ لان الوجود ليس صفة منصفة الى الماهية فلا يعقل عروضا له لشيء لا يعنى صحة انتزاعه
 ونشأ انتزاعه هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهي الموجودة في الخارج او الذهن وليس في المهية الموجودة في الخارج
 او الذهن امر اذ على نفس الماهية فالسيد المحقق ان اراد بقيام الوجود بالمهية وقبولها اياه انضمام الوجود الى الماهية
 وكون المهية منضمها اليها الوجود ففيه ان الوجود ليس صفة منصفة اصلا ولو كان صفة منصفة كان انضمامه الى الماهية
 الموجودة ضرورة ان سبق وجوده لضم اليه على انضمام المنضم ضروري وان اراد به صحة انتزاع الوجود عن المهية وصحة كون
 المهية منشارا لانتزاعه سلنا ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي هي وان المهية من حيث هي هي قابلة بالمعنى المذكور
 المهية من حيث هي هي عبارة عن نفس الماهية وهي الموجودة في نفس الامر في الخارج او الذهن وليست هذه المحيثة
 تعييده في المصدق بل هي عنوان لنفس الماهية وتغير عنها فما ثبت له هذه المحيثة ليس في العقل بل هو متقرر في
 الخارج وهو نفس المهية فلا يلزم ان يكون عروض الوجود ونفس المهية في العقل ونشأت هذه المحيثة للمهية في مرتبة التعبير
 والحكاية في العقل لا يستلزم ان يكون المعنوي المبرع به هذه المحيثة في العقل ولا ان يكون عروض الوجود ولذا ك
 المعنوي في العقل فايراد العلامة القوشجي على السيد المحقق قدس سره واراد ما اجاب بعنه المحقق الذاتي من دفعه فان كان
 نبوت المحيثة للماهية في الذهن في مرتبة التعبير سلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون المهية المعبرة عنها بهذه المحيثة لان في الذهن
 وقد بان ما ذكرنا ان لا تكتب للناس في توجيه كلام السيد المحقق قدس سره من ان مراده ان الوجود الخارجي قائم بالمهية
 تلك المحيثة في الذهن فيكون طرف الانصاف بالوجود الخارجي هو الذهن او ان قيام الوجود بالماهية مشروط بالمحيثية
 العارضة في الذهن فيكون الانصاف به ذهني او ان مراده ان قيام الوجود بالماهية في ظرف عروض المحيثة لها وظرف
 عروض المحيثة لها هو الذهن فنظروا قيام الوجود بها هو الذهن كلمة خرافة لثبات اريد بقيام الوجود بالمهية من حيث هي هي
 انضمامه اليها فقد عرفت ان الوجود ليس منضمها الى المهية اصلا في نفس الامر لان في الذهن ولا في الخارج وان اراد
 به صحة انتزاعه عنها فلا ريب في ان الماهية حيثما كانت صحيحة للانتزاع ولا مدخل في ذلك لخصوص الوجود الذهني مثلا

او شرط بل خصوص الوجود الذي ينافي صحته انزع الوجود الخارجي وعجب من الكل بالكلية بعض جانية الحاشية القديمة من
 ان مراد السيد المحقق ان الوجود الخارجي قائم بالماهية المحيثة بالحيثية المذكورة فقيام الوجود بها طرف عروص الحاشية لها طرف
 عروصها لها هو الذين فطرف قيام الوجود بها هو الذين اما المقدمة الاولى فلانه لا معنى لقيام الوجود بالماهية من حيث هي
 هي الا قيامها بها في طرف عروص هذه الحاشية لها واما المقدمة الثانية فلان عروص الحاشية للماهية لو كان في الخارج لكان شرطاً
 بالوجود الخارجي بنيار على قاعدة الفرعية مع ان عروص الحاشية للماهية مقدم على عروص الوجود الخارجي فيدور هذا الكلام وزعم
 هذا القائل ان المحقق الدواني حل كلام السيد المحقق على هذا الوجه ولا يخفى ما فيه من الاختلال اما اولاً فلما عرفت من ان هذه الحاشية
 انما هي في التسمية والعنوان دون المعنوي واما ثانياً فلانه لو سلم ان طرف عروص الحاشية للماهية هو الذين فلامن ان ما يعرض
 للماهية من هذه الحاشية يجب ان يكون طرف عروصها لها هو طرف عروص هذه الحاشية لها ليس ان طرف عروص الوجود الخارجي
 لها عند بولار هو الذين ولا يلزم من ذلك ان يكون طرف عروص ما يعرضها من حيث الوجود الخارجي هو الذين واما ثانياً
 فلان ينبغي اذكري على قاعدة الفرعية فلو سلمت تلك القاعدة لغت مؤنثة حديث الحاشية وكفى ان يقال لو كان عروص الوجود
 الخارجي للماهية في الخارج كان فرعاً على وجودها في الخارج فيدور ويتسلسل فطرف عروصها لها هو الذين واما اربعاً فلان
 المحقق الدواني ناف تلك القاعدة فلا يصح حمل كلامه على ما ذكره الا ان يقال ان المحقق موجه لكلام السيد المحقق وقابل
 بتلك القاعدة بما نغم بهنا كلام آخر وهو انه لا يردى ما اذا اراد بولار الاعلام لقيام الوجود الخارجي بالماهية من حيث هي هي
 فان ارادوا به ان الماهية المطلقة لا بشرط الوجود والعدم معروضة للوجود الخارجي وان الوجود الخارجي صفة قائمة بها في
 الذين فهذا غير معقول اصلاً اما اولاً فلان الشخص باهو شخص اذ هو معروض للوجود الخارجي وليس به عبارة عن الماهية المطلقة
 لا بشرط الوجود والعدم كيف واذا اخذت الماهية مطلقة عن الوجود كانت مطلقة عن الشخص ايضا ضرورة مساواة الوجود والشخص فلم
 يكن شخص معروضاً للوجود الخارجي وما يتوهم من انه يمكن في الماهية الكلية بالقياس الى الوجود الخارجي مثلاً ثلثة اعتبارات احدها
 بشرط الوجود واعتبارها بشرط الوجود واعتبارها لا بشرط كذلك يمكن في الشخص كذا مثلاً ثلثة الاعتبارات بالقياس الى
 الوجود الخارجي فالمعروض للوجود الخارجي هو الشخص لا بشرط الوجود الخارجي مسقطه ظاهرة البطلان اذ الشخص يمكن اعتباراً
 عريان الوجود الخارجي فان ذلك هو بعينه اعتباراً عرياناً عن الشخص واما ثانياً فلان نسوق الكلام في عروص الوجود الخارجي
 بل الوجود المطلق للذات الحقة الالهية البسيطة فلا شك في انها متصفة بالوجود الخارجي وبالوجود المطلق ولا يمكن اعتبارها
 مطلقة عن الوجود والشخص فكيف يمكن ان يقال هناك ان الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود فان قلت الوجود
 بعينه سبحانه فليس ذواته الحقة المقدمة متصفة به وليس الوجود عارضاً لها قلت الكلام ههنا في الوجود لا تزعمى باعتراض

بولار الاعلام ولا يرب في ان الوجود انتراعى ليس نفس انه المقدسة باعتراف هولار فلا يسيل الى انكار القضا فيها به وعروضه
 لها واما مثالها فلان الوجود الخارجى لا ينتزع عن المهيبة الموجودة في الذهن وليس الوجود صفة انضمامية فلا معنى لقيام
 الوجود الخارجى به في الذهن لان القيام اما انتراعى او انضمامى وكلاهما بهنا منتف وليس للقيام وراى بهذين التقيمين قسم
 ثالث يتصور فيما نحن فيه وان اردوا ان الموجود في الخارج امر واحد بكلمة الذهن الى مهيبة ووجود خارجى ونصف المهيبة بالوجود
 الخارجى في هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر معقول لكن لا يخفى ان الوجود في هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن لا بالهبة
 من حيث هى فالحكم لقيامه بالمهيبة من حيث هى بخلاف باطل على ان هذا انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية والكلام في
 ظرف الاضافات بحسب المصدق وباجلها فكلام السيد المحقق لم يحصل بعد ولعل غيرى يحصله وقد لالح باذكر انان ما اورد
 العلامة القوشجى اول اصل السيد المحقق لا مدفع له واما ما اوردته العلامة في انكار الايراد من التمثيل بالخارجى فان اريد بالخارج
 الصورة الذهنية التى لا تكون ظلالا للكثيرين فهذا التمثيل غير مطابق لان الخارجى بهذا المعنى غير موجود في الخارج ولا يعرضه في
 الخارج اعراض موجودة فيه كما ذكره العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للتمثيل له وان اريد بالخارجى الشخص المتعين فلا يرب في
 انه معروض في الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنى عارضة له في الخارج كما حققنا فيما سبق مفصلا فلا يصح قول
 العلامة ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه في العقل فاما ما افاده المحقق الدواني في وجدهم مطابقة هذا التمثيل
 فغير محصل لانه ان اراد بالخارجى المعنى الاول كما صرح به في الجديدة فلا معنى لقوله لان العوارض التى تعرض للجزئيات في
 الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية اذ الجزئية بهذا المعنى غير موجود في الخارج فكيف يعرضه في الخارج عارض باية حيشية
 كانت وان اراد بالمعنى الثانى فلا يصح قوله لو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية لان الشخص المتعين
 يعرضه بانه شخص متعين عوارض خارجية قطعاً واما الايراد الثانى الذى اوردته العلامة اعنى بالعوارض الانضمامية كما سألوا
 والبياض فغير وارد لان العوارض الانضمامية والاضافات بها فرع وجود الموصوف وجوداً كسباً على البياض والاضافات كسباً على البياض فلم يوصف
 في الخارج مرتبة سابقة على البياض وليس للموصوف بالوجود في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية فقياس العوارض الانضمامية
 على الوجود قياس مع الفارق نعم لا يستلزم هذا الفرق الا ان لا يكون للاضافات بالوجود انضمامياً فاجاباً لان يكون الاضافات بالاضافات
 خارجاً ايضاً حتى ثبت ان ظرف الاضافات بالوجود مطلقاً هو الذهن واما ما افاده المحقق الدواني في جوابه فنقص من ان الماهية من حيث هى
 لا يشترط الوجود لعدم الاقتران في الخارج الا بالوجود العارض لانه ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها فلا يكون حيثية الاطلاق خارج
 وعدم ثابتة لها لان الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض فان كان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن
 للماهية في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لا تكون في الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانها الا اذا ثبت ان كل عارض خارجى

يجب ان يكون معروضه مرتبة سابقة عليه في الخارج وذلك ممنوع بل القدر الضروري ان كل عارض خارجي انضمامي يجب
ان يكون معروضه في الخارج مرتبة سابقة عليه الوجود الخارجي وان كان عارضا خارجيا لكنه ليس انضماميا فلا يجب ان يكون
معروضه مرتبة سابقة عليه ان كان مقصوده بيان الفرق بين الوجوديين الصفات الانضمامية فهو حتى الان في الفرق
لا يجب ان يكون الانصاف بالوجود انضماميا فلا يكون الانصاف خارجيا اصلا كما هو مدعى في الحق وسأقي انشا الله تعالى
كلام يتعلق بهذا الكلام القول الثاني قال العلامة القمي من ان طرف الانضمامي بالوجود والوجود الخارجي هو نفس الامر فان الوجود في الخارج ليس
المهية من حيث هي بل هي الانضمامية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود
المعتقولات الثانية كما زعم القوم ولعل من هذا الاشتباه انهم لما راوا ان الصفات الماهية بالوجود ليس الصفات خارجيا كالصفات
الحكم بالسمياض حكوا بان الصفات عتقلى وليس كذلك فان الصفات الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود
المهية من حيث هي بل هي الانضمامية الموجودة في الذهن وقال ايضا ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها
في العقل والامر ان كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض المهية عند وجودها في العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض الماهية في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه ولنا فيه كلام لان الوجود ليس من الصفات
الانضمامية كما عرفت وهذا العلامة معتقد بذلك فليس معنى عروضة شيء الا صفة انتزاعه من ذلك الشيء وكون ذلك الشيء منتزعا
لانتزاعه فالوجود الخارجي عارض الماهية الموجودة في الخارج والوجود الذي ين عارض الماهية الموجودة في الذهن والوجود
المطلق عارض الماهية الموجودة في نفس الامر ولا يزم من ذلك تقدم الوجود الخارجي على نفسه الوجود المطلق على نفسه
اذ الوجود مطلقا ليس صفة انضمامية حتى يتوقف عروضة على سبق وجود الموصوف بل هو نفس الصيرورة المنتزعة عن
نفس الماهية بلا زيادة امر عليها ونفس الماهية هي الماهية الموجودة في الذهن او في الخارج او في نفس الامر وليس في
الماهية الموجودة امر لا يد على نفس الماهية على اسبق غير مرة فالانصاف بالوجود الخارجي الصفات انتزاعي خارجي و
ان لم يكن كالصفات الحكم بالسمياض من حيث ان السمياض صفة منضمة الى الحكم والوجود ليس صفة منضمة الى الماهية
نعم الوجود الخارجي لا يعرض الماهية الموجودة في الذهن فان الماهية الموجودة في الذهن ليست مصححة لان تثيرع عنها
الوجود الخارجي وما قال من ان الموصوف بالوجود الماهية من حيث هي بل هي ان اراد به ان الموصوف بنفس الماهية
وانها نفسها بلا امر لا مصادق له منتشر لانتزاعه فسلم لكن الموصوف بالوجود الخارجي هي نفس الماهية التي هي موجودة
في الخارج فيكون الانصاف بالوجود الخارجي الصفات خارجيا وان اراد به ان الموصوف به ومنتزاعه انتزاعه هي الماهية
من حيث هي بل هي ان تكون متفردة في الخارج او في الذهن فذلك في الوجود المطلق مسلم وفي الوجود الخارجي

واللهي لم يزل باطل فان لم يقرر في الدين ليس بنسار لا ينزل الوجود الخارجي وكذا لم يقرر في الخارج ليس صحيحا لا ينزل
الوجود الذهني وما قال من ان الوجود المطلق لا يعرض للماهية عند وجوده في العقل باطل لان الماهية عند وجوده في العقل
مصححة لان نيتج عنها الوجود المطلق ونها معنى عروض الوجود للماهية فالوجود المطلق قد يعرض للماهية عند وجوده في الخارج
وقد يعرض للماهية عند وجوده في العقل فلا انقاص به قد يحقق في ضمن الانقاص الخارجي كما في انقاص الاعيان بالوجود
وقد يحقق في ضمن الانقاص الذهني كما في انقاص الصور بالوجود وبالمجمله فكون نفس الامر ظرف الانقاص بالوجود المطلق
صحيح لكن نفي كون الخارج ظرف الانقاص بالوجود الخارجي غير صحيح واعتراض المحقق الدواني على هذا العلامة بوجه الاول
انه اذا كان انقاص الماهية بالوجود في نفس الامر فاما في الخارج وهو محال ادنى الذين فمخصوص الوجود الذهني فيه مدخل
فيكون من المعقولات الثانية ووجه حاله الشق الاول اعتراف العلامة بان الوجود لا يعرض للماهية في الخارج الثاني
على قوله الاول ان كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل قيام الوجود بها في الخارج لا
ما ذكره وانت تعلم ان معنى كلام العلامة ان الوجود في الخارج لو كان عارضا للماهية عند وجوده في العقل حتى يكون الوجود
الخارجي من العوارض العقلية لزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي بها اذ قيام الوجود الخارجي
بها على هذا التقدير انما هو عند وجوده في العقل وجوده في العقل قد يتأخر عن وجوده في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج قبل
قيام الوجود بها فالتقدير وجود الماهيات في العقول العالية مقدم على موجوديتها في الخارج فيمكن ان يكون عرض الوجود الخارجي عند وجوده في
العقول العالية فلا يلزم كونها موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بها كما قررت قلت لسوق الكلام في عروض الوجود
الخارجي للعقل الاول فليس قبله عقل حتى يكون موجوده في العقل الاول في الخارج مسبوقه بعروض الوجود الخارجي له
عند وجوده في ذلك العقل فيلزم ان يكون العقل الاول موجودا في الخارج قبل قيام الوجود به على اناسوق الكلام في
عروض الوجود الخارجي للشخص المادي بما هو مودى من الاستحسان وجوده في العقل المجرد فلا تمشي القول بتقدم وجوده في العقل على
كونه موجودا في الخارج وبالمجمله فاللازم ما ذكره العلامة لانهم المحقق ولعل المحقق نهم من كلامه ان مراده ان الوجود في الخارج
لو كان عارضا للماهية عند وجوده في العقل كان فرعا على وجوده بنا على قاعدة الفرعية فيلزم كون الماهية موجودة قبل قيام
الوجود بها فاعتراض عليه بان اللازم وجوده في العقل قبل قيام الوجود بها في الخارج فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه بنسار في
الفهم اور وعليه ايضا ان مثل المخدور الذي ذكره لازم على تقدير كون الانقاص بالوجود في نفس الامر لانه وانت خبير بان هذا انما
يتجه على ما فهمه لا على ما قرنا به كلام العلامة والسالك علم بآدابهم لبعض من ان لطلان اللازم منسوع اذا لموجوده ليهيت
بقيام الوجود بالماهية فيخرج كونها موجودة قبل قيام الوجود في غاية السقوط اذ الكلام في قيام الوجود بمعنى الموجود وبتدو صطلح

على اطلاق قيام الوجود على معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي عن قريب تفصيل في ذلك الثالث انهم قسموا عراض الماهية الى ثلاثة قسم
الاول ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر بلادة فليته خصوص احد الوجودين في عروضاها الثاني ما يكون عارضا لها
بحسب الوجود الخارجي والثالث ما يكون عارضا لها بحسب الوجود الذهني ولا يمكن عروضاها لهماهيات في الخارج فلا يكون من قسم الاول
لانه لا يعرض لها اينما وجدت في الخارج او في الذهن لاسم استتم الثاني فثقتين ان يكون من القسم الثالث والام لم يكن لقسمته صفة
او كونه عارضا للماهية من حيث هي بل للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيد للموضوع بحيث تغير القضية وصفية لانها في
كون عروضا في الذهن يعني ان الوجود الذهني صحيح للعرض نعم يقتضي الكلام في نفى كون الانصاف بالوجود الخارجي محسب خارج فان ذلك يقتضي
تقدم الوجود الخارجي على ان تعلم ان هذا الكلام امكن الراسخين على اعتراف العلامة القوشجي بان الوجود الخارجي لا يمكن عروضاها لهماهيات في
الخارج فاما قوله الا فالحق ان الوجود الخارجي عارض للماهية في الخارج واما قوله كونه عارضا للماهية من حيث هي بل في نفى على انه تخيل ان تعلم كلام
العلامة موقوف على ان جعل الوجود الذهني قيد للعرض ليس كذلك فان الوجود الخارجي ليس عارضا للماهية من حيث الوجود الذهني سواء جعل الوجود
الذهني قيد للعرض او لم يكن القيد للعرض ان الوصف في القضية الوصفية يكون قيد للعرض غير سدا لا لا يجب في القضية الوصفية ان يكون
الوصف قيد للعرض فان تحرك الاصابع مثلا ثابت لذات الانسان مادام كما تبالي للانسان المقيد بالكتابة وتجوز ان يكون عرض
الوجود الخارجي في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني صحيح للعرض ليس له معنى لان الماهية من حيث الوجود الذهني ليست صحيحة
لا تتراخ الوجود الخارجي فليس الوجود الذهني صحيحا للعرض اما صاحب به معاصرون هذا الايراد من ان الوجود خارج على الاقسام
الثلاثة للعارض لانها اقسام لما يكون عارضا في نفس الامر والوجود ليس عارضا لشيء في نفس الامر لانه لا خارجا فنفى غاية
السقوط لان هذا الكلام مع كونه خافيا ليس تحت معنى كما سيلوح عن قريب ان اشارته تعالى لا يصح من قبل العلامة القوشجي الاعتراض بان
الوجود الخارجي عارض للماهيات في نفس الامر فلا بد من انذار تحت احد الاقسام الثلاثة ثم ان العلامة القوشجي اعتمد في نفى كون الوجود
قائما بالماهية بحسب الخارج على ما سبق نقله من اسيد المحقق من ان ثبوت شيء لاخر في الخارج فرع ثبوت المثبت له ان دنا
فدنا وان خارجا فخارجا وقد سبق منا ان هذا ما يدل على ان الوجود ليس صفة منصفة الى الماهية في الخارج فان انضمام شيء
الى شيء فرع ثبوت المنضم اليه لبيته واما ان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواركان بمعنى انضمامه اليه ومعنى صحة انضمامه فرع ثبوت
المثبت له فمنع بل باطل كيف والقوم يشبهون صفات سابقة على الوجود كما لوجب مثالا على انه لو صح هذه الكلية لزم ان يكون
عروض الوجود للماهية بحسب نفس الامر ايضا لان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم تقدم الوجود على
الوجود في نفس الامر مع ان هذا العلامة قائل بعروض الوجود للماهية في نفس الامر وتجوز ان يكون عروض الوجود الخارجي
للماهية موقوفا على وجودها في الذهن وعروض الوجود لها في الذهن موقوفا على عروض الوجود لها في ذهن آخر وكذلك الى نهايتها

والتي تسلسل في الازمان الملائمة لجزات لا يتحقق ان يصحح اليه لانا نسوق الكلام في عروض
الوجود الخارجي اما ان يكون موقوفا على وجودها سابقا ولا يكون على الثاني لطلت القاعدة الكلية لبرهانية ثبوت شئ
على ثبوت المثبت لا قد كان بند الكلام عليها وعلى الاول فاما ان يكون وجودها السابق في الخارج او في الذهن لا سبيل
الى الثاني فحق الاول فعلى تقدير تسليم تلك القاعدة لا مخرج من لزوم تقدم الوجود الخارجي على نفسه سواء قيل بان قيام الوجود
بالمهية في الخارج او قيل بان قيامه به في نفس الامر على ان القول بكونه موجودية شئ في الخارج او في ذهن من الازمان موقوفة
على موجودية سابقا في ذهن ما ليس تحت معنى لان تعدد الوجودات لا يتلزم تعدد الموجودات بدبهة فالوجود الخارجي ليس هو
الموجود بالذهن بجمبه ولا الموجود في ذهن ما هو الموجود في ذهن آخر بعينه فالمثبت له للوجود الخارجي ليس يمكن ان يكون هو الموجود
في ذهن ما او المثبت له للوجود في ذهن ما لا يمكن ان يكون هو الموجود في ذهن آخر مقتضى القاعدة المذكورة هو ان يكون
المثبت لنفسه ثابتا قبل ثبوت الثابت له مع ان هذا التجزؤ لا يصح من قبل العلامة القوشجي الذي معه الكلام لانه قائل بان
الوجود في الخارج لا يعرض للمهية الموجودة في الذهن بذاته مع ان الاتمالي للاذهان باطل بالبراهين وتجزؤ تكسر الوجودات للمناسبة
الواحدة في ذهن واحد خلافا للبداهة القطرية وسبق الى بعض الاولياء من ان الموجودية في الخارج غير الانصاف بالوجود
الخارجي ومقتضى القاعدة هو ان الانصاف بالوجود فرع وجود الموصوف لان موجودية شئ في الخارج فرع ثبوته ليس له معنى اذا انصاف
بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج ولو خسر للانصاف معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي التفصيل ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى
القول الثالث ما افاده الحق الدواني وهو الذي اكب عليه المتأخرون قال انصاف شئ باخر في نحو من الوجود ان وجب
ان يتأخر عن انصافه بذلك نحو من الوجود ولم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للانصاف بالوجود في نفس الامر ولا تقدم على نفسه او
تسلسل وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل على ان الانصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان
يقال باعتبار في الوجود الذي هو ظرف الانصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والمهية لا يمتاز
الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهني ولكن يتعارض الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر لا العقل
ان يعتبر لما به بدون ملاحظة الوجود في وجوده لما به في نفس الامر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر والحكم
غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا انتهى ثم قال في تحقيق ان الوجود مما يتنزه العقل من الماهية يصعب
في مصداق ذلك الوصف بوعين الماهية فان قلت فجميع المنزفات معقولات ثنائية وبعضها بطل يمتاز ما هو منها مقصود
ثان محال ليس قلت بل بعضها هو يكون الانصاف به بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الانصاف بالكلية لفظا
بحسب الوجود الذهني ولا في ان الانصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذا الوجود ان شرطان للانصافين

كما يدل عليه تحليل الفارق قول وجب في الذهن فصا كليا ووجد في الخارج فصار فوقا وسمى لكن في نفس الوجودين أشكال
 كما هو اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الانصاف تقدمه على الانصاف ظهر ان الانصاف بالوجود الخارجي ليس
 بحسب الخارج لكن لزوم ان لا يكون الانصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر ثم تقدم الشيء على نفسه ان اكتفى بمجرد ذكره من غير
 عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الانصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة
 في الخارج فالوجه كما اشترط اليه ان يعتبر فيه بعد كون الانصاف مستلزما لهذا النوع من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النوع من
 الوجود غير مخلوطة بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
 وكذا في الوجود العقلي مخلوطة بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يافذه غير مخلوطة بشئ من العوارض فهو في هذا الاعتبار معر عن جميع
 العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النوع من الوجود ظرف الانصاف به وهو نوع من انوار وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا
 النوع من الوجود مقدم على سائر الانصافات فلما اعتبر التقدم تم الكلام لاننا نقول ظاهرا ان هذا النوع لا تقدم به على نفسه الانصاف
 بهذا النوع في هذا النوع فلا يصح اشتراط التقدم ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره بل عروض
 فان ظرف الانصاف بهما معاير لهما بل ربما يتقدم عليها بخلاف ظرف الانصاف به فانه ذاته باعتبارها كما علم انتهى وقد اختلف
 الناظرين في كلامه فان قيل كلامه ظاهر في ان يعتبر في ظرف الانصاف بالعارض ان يتلوا لعروض في الوجود وكذا هو ظرف الانصاف عن العارض
 فيعلم على ان يكون ظرف الانصاف بالانترعية الخارجية كالفوقية وهي الخارج او موصوفاتها كالتعارف بها في الخارج وليس الخارج موصوفاً بل ان
 الموصوف والمصفى ضرورة ان الصفات الانترعية لا وجود لها ووجودها موصوفاتها في الخارج مع ان آخر كلامه لنفس على
 ان ظرف الانصاف بالفوقية والعرضي مثلاً هو الخارج والظاهر من كلامه الثاني ان الاعتبار في ظرف الانصاف عدم الخلط
 اي التباين بين الصفة والموصوف فيعلم ان لا يكون الانصاف بالعرضي مثلاً في الخارج اذ لا تباين بينهما وبين موصوفه في
 الخارج فان التباين الخارجي بين شيئين يستدعي ان يكون لكل منهما وجود في الخارج متماثا عن وجود الآخر فعلم بذلك ليس
 مراده بالتباين وعدم الخلط ما هو المتبادر منهما فقال بعض ناظري كلامه انه اراد بالتباين وعدم الخلط ان لا يكون يحصل المعروض
 وتقوم في ظرف الانصاف والعروض بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي محال لا يمكن تحصيل الماهية في الخارج بدون
 فلهذا لم يجر انصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج انتهى ولعل هذا ما اراد الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله ان كان ظرف
 الانصاف بهما هو الذهن حيث قال قال المحقق الدواني ما حاصله ان الاعتبار في الوجود الذي هو ظرف الانصاف ان يتباين
 الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف ومن ههنا يقال ان الماهية لا تنصف بالوجود مطلقا الا في ظرف الخلط والتعريف
 في غير الاختيار الماهية عن الوجود والمراد بالتمييز ان يكون الموصوف بحيث لو فرض تعريفه عن الوصف لم يكن هذه التعريف

انصاف الهيولى بالصورة المطلقة انزعى ليس بمعنى اذلا معنى لاتنزع الصورة المطلقة عن الهيولى تمايز وجودها واما
 ثانيا فلما افاده مولانا قائم احكاما من انه انكان مقصوده اننا نضطر على ان الانصاف هو ان يكون الموصوف في طرف الانصاف
 غير مخلوط بالوصف فلا شاذ في الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يعنى شيئا اذلا يارم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجى حكايته
 عن طرف الذهن حتى يكون الحقيقة المعقودة به ذهنية كما يزعم هذا المحقق اذ هذا المحاذ التحليلى ليس محليا عنه ومطابقا
 لهذا الحكم بل مطابقه هى الحقيقة الموجودة في الخارج والحكم مقصوده ان طرف الانصاف بالمعنى الذى ذكره هو الحكمى عنه
 للقضا فاذا لم يمنع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هى في مرتبة الحكاية واما راجعا فلا لا يدعى بالباش
 على اشتراط الاتياد وعدم الخلط بين الموصوف والصفة في طرف الانصاف حتى يتجه الى التكميلات المتجه لجعل طرف
 الانصاف بالوجود هو الذهن فلان توهم انه لما كان الانصاف عبارة عن ان يصف العقل لمهية بالوجود فمالم يصعبها
 العقل بالوجود ولم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل لمهية مجردة عن الوجود والوجود ونحوها عن المهية حتى يصعبها
 به فذلك التركيب الاشتراط المذكور قلنا الكلام في الانصاف بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب في انه لا مدخل فيه بوصف العقل
 واما الانصاف بالمعنى الذى ذكره فو امر اعتبارى اصطلاحى لا شاذ فيه ولا نزاع وسياق تفصيح هذا التوهم مفصلا انشأه
 تعالى وان توهم ان الانصاف حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف الخالى عنها والعقل يحكم بان الخلو عنها لا بد وان
 سابقا بالمرتبة على انضمامها وطرف الانصاف هو طرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف في الخارج مرتبة وجودية
 هو خاليا عنها في تلك المرتبة كان طرف الانصاف بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون طرف الانصاف بها المرتبة
 السابقة عليها التى هى مرتبة الخلو عنها قلنا كون الانصاف عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا يمنع بل هو قسم
 من الانصاف وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه ولا يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الانصاف وهو ان يكون الموصوف نشأه
 ان يتشعب عنه المصنعة وهو لا يستدعى ان يكون للموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الانصاف لما كان عبارة
 عن انضمام المصنعة الى الموصوف الخالى عنها فمرتبة الانضمام احق بان تجعل طرف الانصاف من مرتبة الخلو والاطلاق لا
 ليست الصفة ولا الانصاف في تلك المرتبة حتى يحسن تلك المرتبة بغير طرف الانصاف بها وسياق لذلك زيادة توضيح
 واما ما سافلنا ان لا يكون طرف الانصاف بالوجود هو اعتبار العقل ملاحظة ان للماهية تكون موجودة في الخارج
 وفي نفس الامر باعتبار العقل ملاحظة ذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل ملاحظة في موجودية المتخالف في
 الخارج ونفس الامر بهته وان اردو بحقه الاصطلاح على تسمية الملاحظة التى يكون الماهية فيها غير مخلوطة بالوجود وطرف
 الانصاف وان كان انصاف الماهيات بالوجود في الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وبهذا الاعتبار لا استوقف عليها فم

ان هذا ليس له جدوى لا يتصور على هذا النزاع المشهور من ان القاص شي بشئ في اي طرف هو فرع ثبوت الموصوف في ذلك
 الطرف وشكوكه في ذلك الطرف اذ على هذا التقدير يكون اطلاق ظرف الانصاف على هذه الملاحظة مجرد الاصطلاح ويكون
 الاحتكاك موجودة في الواقع والخارج متصفه بالوجود في ظرف الخارج ونفس الامر وان لم يسم الواقع والخارج لظرف الانصاف
 وهذا لا يراى اذ كان راجع الى ما ثالثه اساسا فلا نه لم يحكم ما ذكره اذ لم ان لا يكون الواجب سبحانه متصفا بالوجود اتصالا اذ لا يقل
 تعريته عن الوجود الخارجي في شي من الظروف واما ملاحظة بعض وجوه ذاته الحق المقدسة غير مخلوط بالوجود فلا يعني شيئا
 اذ الكلام في ظرف الانصاف ذاته المقدسة بالوجود فان قلت الوجود عينه سبحانه فلا انصاف هناك قلت الكلام في الوجود
 المصدرى المشترك وهو ليس عيناً لشي من الاحتكاك فضلاً عن حقيقة الحق المقدسة المتعالية واما ما جاء في ان العوض
 كما يعترف به هذا الحق منحصراً في الانضمامي والنزاع في الماهية المعروفة عن الوجود الخارجي في الملاحظة لو كانت معروفة للوجود
 الخارجي في الملاحظة فاما ان يكون الوجود الخارجي منتزعا عنها او مضاعفا اليها واطهر ان الوجود الخارجي لا ينتزع عن الماهية
 الموجودة في الملاحظة لانها ليست موجودة في الخارج فبطل الشق الاول ومعنى الوجود كما حصل في العقل قائم بالعقل لا
 بالماهية الموجودة في الملاحظة فليست الماهية الموجودة في الملاحظة معروفة للوجود الخارجي ومتصفه بها ثامنا فلان التعري
 عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذين اخترعوا طرف الانصاف الماهية بالوجود لا باعتبار
 الاختراعى كان القاصها باختراعها غير مطابق لنفس الامر فان قيل ظرف الانصاف الماهية بالوجود الملاحظة التي تعتبر فيها الماهية
 مجردة عن ذلك الوجود الخاص وان كانت مخلوطة بنحو آخر من الوجود في نفس الامر واتحد عن جميع العوارض وان لم يكن بحسب
 نفس الامر لكن اتحد عن بعضها يمكن بحسب نفس الامر فلا يلزم من كون ظرف الانصاف تلك الملاحظة التي اعتبر فيها الماهية
 مجردة عن الوجود الخاص كون الانصاف اختراعيا غير مطابق لنفس الامر قلنا هذا مع انه لا يصلح توجيه الكلام المحقق لانه مصرح
 بتعري الماهية في تلك الملاحظة عن جميع العوارض لا يجدي نفعاً لان التجرد عن الوجود الخاص ايضا مما يجب اعتباره
 الذين الماهية مجردة عن الوجود الخاص لا قصير مجردة عنه في نفس الامر فاما قيل من ان ظرف الانصاف الماهية بالوجود
 في نفس الامر لا يمكن ان يكون تلك الملاحظة التي اعتبر فيها الماهية مجردة عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود الخاص
 وان جاز بحسب نفس الامر لكن التجرد عن الوجود لطلب لا يجوز بحسب نفس الامر فاطلاق التجرد عن الوجود الخاص لا يتجرد
 عن الوجود لطلب كلاهما بيان في عدم كونها بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذين فقط فان قيل من قبل المحقق ان هذا
 الاعتبار الذي حكم بكونه اختراعيا متحقق في نفس الامر ونحو من اختار وجودا ماهية فيكون الانصاف الذي هذا الاعتبار
 واقعا لا اختراعيا غير مطابق لنفس الامر قلت لهذا الاعتبار ولهذه الملاحظة جهتان جهة ان هذه الملاحظة نحو من اختار

الوجود في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها وجهه خصوص تلك الملاحظة فهي بالجهة الاولى والحقية ونحو من الخارج
المهية في نفس الامر وليست ظرفا للانصاف بالمعنى الذي يرفع به الحق او المهية الموجودة في الملاحظة بهذا كنهية غير
عن جميع العوارض لان الوجود بل هي مخلوطة بالوجود الخارجي وهي بالجهة الثانية ظرف للانصاف بالمعنى الذي يرفع
اذا ما بهية في الملاحظة بهذه الجهة معرفة عن جميع العوارض حتى عن هذه الملاحظة لكنها من هذه الجهة ليست من الخارج
الامر بل هي من هذه الجهة من اعتبارات الذهن والعقائد واما ما سافلان لمحقق قال في هذا المقام بعد ان نقل عن معاصره
ما اوده به على ذلك من ان صحة الانتزاع ليست ثبوتاً ولا الانصاف ان صحة الانتزاع تدل على ثبوت الوصف للموصوف
في نفس الامر وان لم يكن الوصف موجوداً في الخارج فمضى الانصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او
في نفس الامر وصحة الانتزاع تدل على اشبهت في نفس الامر ولذا اصرحنا في عدة مواضع بان هذا النوع من الانصاف يرجع الى
صحة الانتزاع فلم نقل انه عين صحة الانتزاع والقطر شاهدة بان الموجود له نحو الانصاف بالوجود والاعنى له نحو الانصاف بالعدم
هذا خلاصة كلامه لا ريب في ان الوجود الخارجي منتزع عن الهوية الخارجية فصحة انتزاعها تدل على ثبوت الوجود لها
في الخارج وبهذا معنى الانصاف باعترافه فكيف لا يكون الخارج ظرف للانصاف بالوجود الخارجي واما ما سافلان مرتبة
المهية المعروفة عن جميع العوارض التي جعلها هذا المحقق ظرفاً للانصاف بالوجود فتحتل معين الاول مرتبة المهية المعروفة للعوارض
السابقة على جميع العوارض ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة المعروف من فالمهية المعروفة عن جميع العوارض بهذا المعنى
عن نفس المهية وهي كما انها موجودة في الملاحظة والذهن موجودة في الخارج وتنسقة في الخارج بالوجود فمضى لنفي انصافها
في الخارج بالوجود ولا ينافي انصافها في الخارج بالوجود سبقها على الوجود سبق المعروف على العارض وانتزع منه على الانتزع
الثاني مرتبة الماهية التي اعتبر فيها التجرد وتعمري عن جميع العوارض فهي عبارة عن المهية المجردة التي هي من الخيالات
العقلية فلا معنى لجعل هذه المرتبة ظرفاً للانصاف بالوجود وبالجاء محكام هذا المحقق في هذا المقام لا يحصل معناه ولا يفهم
ولعل اسعان انظر في بعض الى وجه اخر من الاختلال تركنا بالادغم انا قد اشترنا في خلال كلامنا الى ان هذا الحق الى ان قال
اخر لا بناء كما انها مستنبطة من كلامه اشترنا اجمالاً الى وجه فساد فعلينا ان نذكر في تفصيلنا وبين ما يتعلق به خارجاً وتعدى ما فوق
تحليل بعض المتأخرين ان الانصاف والعروض عبارة عن انضمام الوصف الى الوصف والوجود ليس منضمماً الى الماهية في
الخارج اذ ليس في الخارج الماهية ثم الغفل بضر من تحليل منتزع عنها الوجود ويعتبره وصفاً لها فيكون ظرفاً لانصاف المهية
بالوجود وعروض الوجود لها هو كذا العقل وهذا التحليل باطل اما اولاً فلما عرفت من ان ظرف الانصاف هو ظرف مصلوطة المحكي
عنه لا ظرف الحكمية وكذا العقل ظرف الحكمية لا المحكي عنه واما ثانياً فلان ما ذكره من جميع الانتزاعات والعدميات

لها غير منصفة الى موضوعاتها في الخارج فيكون انضمامها اليها في لحاظ العقل فيلزم ان يكون ظرف الانقسام بها هو الذين اما
 ثالثا فلا بد لئلا يلزم ان يكون ظرف عروض لوازم الماهية هو الذين اذ الانضمام لها الى الملزومات لا في لحاظ الذين اما رابعا فلا
 المقصود ان كان تجديد اصلاح فلا يجدي وان كان في ان اللحاظ التحليلي مطابق للقضية فانكئة الماهية موجودة نصريح البطالان و
 اما ما سافلان الوجود غير منضم الى موضوعا اصلا لا في الخارج ولا في الذين لا في اللحاظ التحليلي فانه قبل ان ننتزع ليس موجود
 حتى ينضم الى شيء ولبعد الاستزاع قائم بالعقل بالوصف وان اريد بالانضمام الحكاية يكونها موجودة فبذلك ليس في انقسام في شيء وتوهم بعضهم ان انقسام
 بالوجود عبارة عن ان يصف لعل الماهية بالوجود فانما يكون في الذين ليس موجودة الاشارة بانقسامها بالوجود وانما او للمعلوم
 بالضرورة انه ليس لقصورنا وجود زير ووصفنا زير بالوجود يدخل في موجودة زير بل موجودة الاشارة بتاثير الفاعل وبعينه استزاع
 الوجود لا بانقسامها بالوجود بل بحال قيل نحيف جدا فان الموجودة ليست الا الانقسام بالوجود ولا يعني ان الانقسام بالوجود
 سبب لوجوده بل انه عينها ولعل هذا القائل المتوهم قد اشتبه عليه الانقسام بالوصف الذي هو فعل الذين لم يدرك ان انقسام
 بهذا المعنى لا يكون الا في الذين فامنى لما ذكره ان الانقسام في كل طرف يتوقف على ثبوت الموصوف في ذلك الطرف
 ام لا واليه الانقسام بهذا المعنى موقوف على ثبوت الموصوف والصفة معاني الذين لتوقف وجوده نسبة على وجوده فيها بآية
 فلا معنى لما قلنا من ان وجود الموصوف في طرف الانقسام ضروري ووجود الصفة وكون موجودة الاشارة بتاثير الحاصل
 لا يتاخر كون الموجودة عين الانقسام بالوجود واما قول هذا القائل المتوهم اذ من المعلوم بالضرورة قلنا فانما يدل على ان ظرف
 الانقسام بالوجود ليس هو الذين لا على ان الانقسام بالوجود غير الموجودة بل يدل على ان الانقسام بالوجود ليس عبارة
 عما توهمه اما ما ارد عليه من انه اقل لم يكن لقصورنا يدخل في وجود زير في الخارج لا يلزم ان لا يكون لوجوده الذين مطلقا بل
 فيه لجواز ان يكون وجوده خارجي موقفا على وجوده في المبادئ العالية فاقطعا لم من انه لا يدخل في انقسام الاشارة بانقسام
 الاستزاعية لوجود الصفات في الذين على ايا كان او سافلا فاجوب في توهمين هذا القول اذكرناه وبالحقيقة فاعلم ان الانقسام بالمعنى
 الذي توهمه هذا القائل فالكلام فيه جمل عما نحن فيه ولا يوجب كون الانقسام بهذا المعنى في الذين ان يكون الوجود خارجي من المعقولات
 الثانية التي تخص الوجود الذي يدخل في عروضها والانقسام به لوان لا يكون القضية المعقولة بقضية خارجية على ان القول
 قريب عما تحمله بعض المتأخرين هي بطله او دواعي توهم الشارح تحليله الصاحب الحق المبين ان اتصال الماهية بالوجود ونظايرهما
 لا يتميز عن الماهية في ظرفا فتزعم ذهني او ليس في عين خصوص حال بها يصح استزاع عنها بل هناك خلط بحسب الانقسام يتبع في
 في طرفين الموصوف الصفة الى آخرها قلنا عنه سابقا لوان قلنا ان الازالة ليس في عين خصوص حال انما على الماهية اللاحقة
 بها لغيرها بها يصح استزاع الوجود عن الماهية سلم اصح استزاع الوجود خارجي نفس الماهية لا امر لا عليها انما في استزاع لكن لا يلزم

من ان كان لا يكون صحيح اشتراعه الوجود وشاره ومطابق الحكم به امر عينيا لان يكون صحيح اشتراعه خصوص الوجود الذي حتى يكون الانشراح
 به اشتراعا ذهنيلا لا يكون القضية المعقودة به جارية او صحيح اشتراعه الوجود الخارجي ومصدق الانشراح نفس لما بهية والبهية المتقررة في
 اعيان من دون ان يكون فيه دخل للوجود الذي وملاحظة الذين فكما ان نشأ اشتراعه الفوقية وهي اعطى ولذا كان الانشراح بما
 اشتراعا جاكيا كذلك نشأ اشتراعه الوجود الخارجي امعيني والانصاف تفرق في غاية الامر ان نشأ اشتراعه الفوقية وهي الحقيقة المعينة
 مع امر اذ على شخوهر ما ونشأ اشتراعه الوجود الخارجي نفس الحقيقة المستقررة في الخارج بلا امر اذ وفي الفرق لا يوجب ان يكون لا
 بالفوقية وهي انشراحا جاكيا لانصاف بالوجود الخارجي وبنينا ولو اطلق على تسمية الانصاف بصفة اشتراعية يمكن نشأ اشتراعا حقيقة
 اخذ به مع امر اذ اشتراعا جاكيا وعدم تسمية الانصاف بما يكون نشأ اشتراعه نفس الحقيقة الخارجية بلا امر اذ جاكيا فلا شاحة
 في الاصطلاح الا ان الاصطلاح لا يعني شيئا لو ان ارد انه ليس في اعيان مثله اشتراعه الوجود الخارجي فذلك لعل او صحيح اشتراعه
 نفس الحقيقة المتقررة في اعيان اما قوله بل هناك خلط بحث فلا يحده شيئا اذ الوجود لما كان اشتراعا كان مصدقا في الخارج فنشأ
 كاحتقانه فيما سبق فليس في الخارج الانشراح لما بهية من دون ان يكون هناك امر آخر مسمى بالوجود وهذا معنى بان في الخارج
 خلط بجناوة بل هو صحيح لان اشتراعه الوجود الخارجي عنها فاخلط البحث في الخلق صحيح لكون الانصاف بالوجود خارجيا لانه ينافيها كما
 زعم واما قوله لا انصاف لا يتميز في طرفين لهنة والموصوف فيه ان لك في الانصاف الانضمامي سلم واما في الانصاف لا
 في غير سلم بل لعل كيف لو كان الصفة مستمدة عن الموصوف في ظرف الانصاف لم يكن جودا في ظرفه بعين جود موصوفها بل كان
 وجودا متخارا عن جود موصوفها في ظرف الانصاف فلم يكن لهنة مستمدة عن الموصوف في ظرف الانصاف بل منضممة اليه فيه فلا
 يكون الانصاف اشتراعا باخلط واما قوله يعني انه يكون في ظرف الانصاف بحيث لو فرض اشتراعه الوصف عنه لم يلزم بطلانه في
 نفسان بل لو فرض اشتراعه الوصف في اشتراعه العقل منه الوصف فطرا به انه لا يلزم من اشتراعه العقل معنى الوجود عن الحقائق الموجودة
 بطلانها في نفسها وان الماد بغير فرض اشتراعه الوصف عنه وتقرير الموصوف عن الوصف فسلم ان الوجود اذا السلب عن موصوفه كان
 ذلك بطلانها في نفسه لكن لا يلزم من ذلك الا ان الوجود متشعب عن نفس لما بهية بلا امر اذ لان الانصاف به ليس خارجيا واما قوله و
 المبهية بالقياس الى الوجود وكل متصلها به فلا يعنيه شيئا لان عليه ان الوجود ونظائره مصداقها وصحيح اشتراعه نفس الماهية
 فلا يتجرد الماهية عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون الموصوف بها المبهية الموجودة في الذهن حتى يكون الانصاف بها اشتراعا ذهنيلا
 واما قوله ثم يرد كذا في الذهن فية انها كانت في الذهن متعربة عن الوجود الخارجي ونظائره متصلة بدونها لكن مجردا متعري
 عن الصفة لا يكفي للانصاف بالصفة بل لابد للانصاف بالصفة من التلبس بها والماهية المتعربة عن الوجود الخارجي ونظائره
 الموجودة في الذهن ليست تلبسته بالوجود الخارجي لانها ليست موجودة خارجية فلا معنى لانصافها بالوجود الخارجي اذ الانصاف

بالوجود الخارج هو الموجودية في الخارج وهذا كله ظاهر مما تقول ديك تكر عليك قد تعود الشارح باتصال كلمات صاحب في الحسين
 من دون ان يتناول فيها كما تعود صاحب الف في الحسين يجمع الفاظ جازية من دون تدبر في معانيها فيهندي ويهذر ويعجب بنفسه في
 ويرى بابل العلم وتتمتع بغيره فباعد من ذلك كلمة الله ولي الله والتوفيق وقال العاضل آقاسين الخو انساني ان الانصاف ان
 عبارة عن ثبوت شئ في شئ في الواقع فلا بد من ان يكون الثبوت له عالي عن الثبوت في الواقع وهذا الخلو هو المعبر عنه بالاطلاق وهذا الخلو
 وان كان حسب اعتبار العقل لكن لا بد من ان يكون اقياما لطلب النفس لا مركب وحكم العقل ثبوت الامر في الواقع ليس لانه يجوز ان
 في الواقع منفصلا ليشئ آخر وهذا الاطلاق الواسع ولو كان ذلك مجزأ فتراعى العقل وتعلقه كان ثبوت الامر مجزأ فتراعى العقل
 وتعلقه بالمفروض خلافه ثم انتم في الانصاف الى ثلثة اقسام الاول الذي يكون متاخرا عن احد الوجودين في الوجودين معا فيكون
 الموصوف محسب ومقدما على هذا النوع من الانصاف يكون الاطلاق والعروض في ظرف الوجود فيكون ظرف الوجود هو ظرف
 الانصاف الثاني الانصاف الذي يكون مقدما على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على الوجود فحفظ هذا الانصاف لا ينبغي
 ان يجعل ظرف هذا الوجود لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما مقدمة على الوجود فلا ينبغي نسبة النظرية اليه بل ظرف هذا الانصاف
 هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما واقعية في نفس الامر فنسب النظرية الى نفس الامر ولا يستدعي ذلك الانصاف الواسع
 تقدم وجود الموصوف عليه في الواقع لان فرعيت الانصاف لثبوت الموصوف غير سلمة بل غاية الامر الاستلزام وهو حاصل
 واصلح احد على تسمية هذا الانصاف انصافا عقليا وجعل ظرفه الذين بنا على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان
 واقيا فلا مشاحة فيه بشرط ان لا يتوهم ان الانصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل ثبوت الموصوف فيه مستلزم وان
 العروض انما يتحقق حين كون الموصوف في العقل فانه توهم فاسد وليس معنى كونه عقليا الا ان العقل يعتبره اعتبارا مطابقا للواقع
 فالانصاف حقيقة انما هو في الواقع سواء اعتبره عقل اولوا الوجود والذمى هو لازم الانصاف هو الوجود الخارج ولا حاجة لاني في
 آخر في العقل لوسمى هذا الانصاف خارجيا بنا على ان الوجود اللازم للانصاف خارجي لم يكن بعيدا ايضا الثالث الانصاف
 الذي لا يكون مقدما على الوجود ولا متاخرا عنه كالاتصاف بالوجود وما في مرتبة فظفر الخلو الاطلاق هو الواقع وظرف العرض
 هو الوجود وان راعينا جانب الاطلاق جعلنا ظرف الانصاف هو ظرف الاطلاق وهو نفس الامر وان راعينا جانب العروض
 فظرف هذا الانصاف هو الوجود وهو اولى اذ الانصاف حقيقة هو العروض ولو اصلح على تسمية هذا الانصاف ذهنيا وجعل
 هذه الصفات من المحصولات الثانية فلا مشاحة في مع رعاية الشرط المذكور وجعل الانصاف بالوجود الخارجيا بنا
 على ان الوجود اللازم للانصاف جود خارجي لم يكن بعيدا ايضا وبالجملة فكون شئ ظرفا للانصاف ليس امرا عقليا واقعا بل
 سيجزأ الامر الى الاصطلاح والامر فيه سهل بعد ما بينت ان جميع الانصافات الغير المختزلة سوى ما شرط بخصوص الوجود

الذهبي كالانصاف بالموضوعية والمحمولية متحققة في الواقع وان لم يعتبر العقل انها لا تتوقف على وجود الموصوف بل تستلزمه بالتوقف
 ان كان ضمن خصوص بعض المواد كالكلام لمخضا قال مولانا خاتم الحكماء قدس سره روانه ان الوجود كالموصوف عن الصفة في الواقع
 ان لا يكون له صفة معينة ولا ذاتية له فهذا المعنى يتحقق في الانصاف بالوجود الخارجي وجوده لا يربى في ان الماهية في الخارج بحيث
 يلحق اثره بالوجود الخارجي وجوده منها وذا هو العوض فيكون الانصاف في الخارج قطعاً وينعقد بالقضية الخارجية وكون الانصاف
 في نفس الامر لا ينافي في هذا لان الخارج اليعرف من الخارج نفس الامر بل هو الخوازم منها وان اراد بالخلق ان لا يعرض له الصفة في نفس الامر
 فهذا باطل لان كان عوض الصفة فيها اجتماع نقضيين ثم الكلام في الانصاف الذي هو مطابق صدق القضية ولا يربى في
 ان مصدق الوجود الخارجي هو انقراضه فيكون القضية المعقودة بقضية خارجية وعقد الاصطلاحات لا يعني من الحق
 شيئاً انتهى كلامه الشريف وطاهرانه لا يتوجب اعتراضاً على ما ذكره الخوازمي اذ ليس فيه موافقة على شيء ما ذكره ولعل لا ينكر
 صدق القضية المعقودة بالوجود الخارجي خارجية نعم يراد على الخوازمي ما استلزم عليك غريب الشايد لعلنا على القول الرابع
 ما توجه المصدر الشيرازي المعاصر للحق الدواني من ان الوجود والمصدر ليس عارضا لشيء في نفس الامر لا ذنباً ولا خارجاً
 وان المهيئات لا تنعقد بالوجود الا في اعتبار العقل الغير المطابق لما في نفس الامر وان موجودية المهيئات ليس انصافها بالوجود
 بل موجوديتها هو اتحاد مع مفهوم الوجود الذي هو معنى بسيط يعبر عنه بهست وان الوجود مقدم على فعلية المهيئات كل ذلك لان
 ثبوت شيء بشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له قال في حاشي شرح التجريد ان العوض على تخمين احدهما بحسب نفس الامر وان
 يكون احدهما مقراً بالآخر سواء كان في الخارج او في الذهن او احدهما في الخارج والاخر في الذهن كالعلم الناقم بالذهن الثاني بحسب اعتبار
 الذهبي بان يكون الموصوف اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره بحد في هذه المرتبة فاليا عن الصفة ثم يجده بعد هذه المرتبة
 موصوفاً بها والوجود قد يراد بالمعنى المصدرى وقد يراد به مفهوم الموجود وتسامحاً ولا يجوز عوض شيء منها للماهية في نفس الامر
 عوض شيء لا غير وثبوت له فيها فرع ثبوت فيكون للمهية ثبوت قبل ثبوتها بذاته واليه مفهوم الموجود متحد مع المهيئات في نفس الامر
 والاتحاد بمقتضى ثبوت احدهما لا يخرب الاتحاد لا عوض للمعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذهبي اليعلم لان العقل ان وجد
 الماهية فالبية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضمنية لكنه لا يجبرها بعد هذه المرتبة موصوفة بل انه يجبرها مع موجودة ولا يلزم من ذلك
 قيام الوجود بها فان صدق لمشتق لا يستلزم قيام مصدر الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو ليس للمهية بحسب اعتبار الذات
 حيث يجبر العقل للمهية اذا اخذها بذاتها بلا ضمنية عارية عنه ويجبر في المرتبة الثانية عارضا لها ولذا يحكم بان عوض عام هذا الكلام
 وعرض عليه الحق الدواني بوجه الاول ان انصاف شيء لشيء يستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروري ان موضوع
 الموجبة الصادرة يجب ان يكون موجوداً ما تقدم وجود الموضوع على اتحاد مع المحمول او انصافه بمصدر المحمول فمنع اذ لا تضيق

ضرورة ظاهر بان كيف قد يكون المحول نفس الوجود او ما هو سابق عليه لثاني ان الوجود بمعنى الموجد اذا لم يكن عارضا للهية في نفس
 الامر بل في اعتبار العقل كاصح به فالقول بعروض الوجود للهية يكون كاذبا سوارا خذ بالمعنى المصدرى او المعنى المشتق الذاتي
 المصدرى عنده ليس عارضا اصلا بالمعنى المشتق عارض بالاعتبار المتخالف لمبا في نفس الامر ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم
 يطابقه نفس الامر كان كاذبا الثالث ان من المعلوم ان ما يصدق على نفس المعنى ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون اتيا
 له فلا واسطة بين الذاتي والعرضي فيلزم كون الموجد اتيا للهية في المرتبة الثانية عارضا لخطابين العروص بمعنى القيام
 والعروص بمعنى كونه خارجا محمولا اذا لم يوجد عارض بالمعنى الثاني ولا قيام فيه الخامس ان ما ذكره في نفي الانقسام بان
 في نفس الامر يجري في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن يتحد مثلا مع الهية المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر و
 المتحدان يتبع عروص احدهما للآخر حيث اعتدلا عروص للاسكان بحسب المعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذي ينشأ
 لان العقل وان جعل الهية خالية عنه اذا اخذ بانها بلا هية لكن لا يجدها بعد بده المرتبة موصوفة به لانه يجد باح مكنة
 ولا يلزم من ذلك قيام الاسكان بها فان صدق المشتق لا يتلزم قيام سبب الاشتقاق واما الممكن فهو ليس للهية بحسب
 الاعتبار الذي ينشأ حيث يجد العقل للهية اذا اخذ بانها بلا هية عارية عنه ويجوز في المرتبة الثانية قائما بها عارضا ولذا يحكم به
 عرض عام لها فخرج ما ذكر من المقدمات جارية فيها ومتى عليه غير من الامور الاعتبارية كالاسكان والمعلولية وغيرهما لا يوجب
 المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذي لان يحصل ذلك الدليل انما يحكم على المعدومات الخارجية بامور شبيهة كلما صادقا
 وثبوت الاشياء في فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجودها وليس في الخارج فهو في الذهن فمن المعلوم
 ان المعدومات انما تتحقق بالامور الاعتبارية وعلى ما ذكره الانقسام بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات في
 نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذي ويتحدون عليها السادس ان ههنا عيضا آخر وهو
 ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام سبب الاشتقاق بان يكون سببه عارضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة
 قيام لهيماض به وقد يكون بواسطة نسبة الى السبب كصدق الاحدا على زيد وقد يكون بسبب كون ما صدق عليه حيث يصح
 انتزاع ذلك المشتق عنه مثل الموجود والممكن ونظائرها وليس في القسم الثالث المشتق سبب قائم بذلك اشئ قيا ما خارجا
 بل ينتزع العقل منه اضافة الى مفهوم مشتق كالوجودية والممكنية وهما المراد بالوجود الاسكان الهية متصفة في نفس الامر بما كان
 العقل اذا تشعشع من امر وصفنا يحكم بالقصاف بذلك بوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في
 الذهن ولذلك تختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على انقسام الهيات بها وتلك الاضافة المنترفة لميتم
 سبب المشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان السواد هو سبب الاسود والاسودية اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس

في نفس الامر
 من معنى محقق
 في مرتبة
 بل

بمنزلة السواد بل انما يتنزع العقل من مقاليته افراد الموجود والممكن ولطائرهما الى مفهومهما الموجودية والممكنية والقصاص
المهية بهما متاخر عن اتحادهما بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون اشئ فريدهن الموجود وذلك صفة تنصف بها المهية في
نفس الامر بمعنى صفة انتزاعها منها اذ لا يتوقف القصاص على وجود الصفة في طرف الاقصاف وانما القصاص المهية بالوجود
والامكان ولطائرهما مخالفة للعرف العام وانما بل لفظة فان لفظة الحكم بان زيد نصف بالبياض مثلا يحكم بانه
بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفي القصاص المهية بالوجود بحسب نفس الامر والتقصافات التي يتكبرها
وانت تعلم ان القوم يطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع هذا كلامه لمخصا وادعاب الغياث المنصور عن هذه الاربعة
اما عن الاول فبان القصاص شئ اشئ نسبة بينهما ونسبة متاخره عن كل فيها ضرورة فيكون فرع على ثبوت الموصوف ضرورة و
القوم حيث حكموا بتقديم الوجوب الامكان على الوجود ارادوا تقدم الواجب والممكن على الموجود في الاعتبار الذهني لاني نفس الامر
ولانني في ذلك تقدم الموجود عليها في نفس الامر ولا يلزم من القصاص المهية بالوجود والواجب الممكن القصاص بمبادي تلك
المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الاقصاف بمبادي الاشتقاق واما عن الثاني فبان الموجود والاتحاد مع المهية
ذاتا ووجوده في الخارج ليس عارضا في الخارج اذ العروص يستدعي تغاير الطرفين وعارض لها في الاعتبار الذهني لتحقيق التقابل
فهو في الاعتبار الذهني من عارضها الخارج عنها فكلذب الحكم بالعروض في الخارج ملتزم وفي الاعتبار الذهني غير لازم لمان
الثالث فبان العارض غير العروص فلا يلزم من عدم كون الموجود عارضا في نفس الامر للمهية ان لا يكون عرضيا لها فان
العارض للشيء هو القائم به والعرضي له هو الخارج المحمول عليه واطاعة فيلزم ان يكون متحدا بمعنى نفس الامر فيبين العارض
والعرضي تناف فلا يلزم من نفي العارضية في نفس الامر نفي العرضية طامعا في الرابع فبان من عدم الفرق بين نفس الامر والاعتبار الذهني واما
عن الخامس فبان اللازم معنى نفس الاقصاف بجميع الاعتبارات في نفس الامر ملتزم والقوم انما يستعملون في اثبات الوجود
الذهني صدق الايجاب بالفعل على المعدم الخارجي في الواقع وفعلية الايجاب في الواقع يستلزم وجود الموضوع وليس
في الخارج فهو في الذهن فلا يلزم من عدم الاقصاف بالامور الاعتبارية ان لا يجري المقدرة المذكورة في اثبات الوجود الذهني
واما عن السادس فبان ما ذكره من ان جميع المعبر اليه لانه ان اراد صحة الانتزاع صحة هذا المحمول فما صدق عليه تعليله اليه
فذلك جاري في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان والاشئ المأخوذة من زيد لاخصا
له بالاشتق واعتبار ذلك تسليم لصدق المشتق بدون قيام مبدء الاشتقاق ولا ينفعه اعتبار مثل الموجودية والممكنية لانه
ليس مبدء الاشتقاق لانه يجري فيما لا مبدء له اتفاقا كالانسانية والحيوانية انما المبدء الوجود والامكان فتقوله وهما المراد
بالوجود والامكان في حيز المنع لظهور ان الموجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه والقصاص الماهية بالموجود

واللهية في نفس الامر ممنوع اذ موجدية الهية عميلة عن كونها موجودة وبهوتها بينها واذا كان الهية والموجود متحدان في نفس الامر لا يكون بينهما نسبة اصلا فكان الانسانية ليست صفة الانسان في نفس الامر كذلك الموجدية ليست صفة الموجود فيها وعدم توقفها لصفات على ثبوت الصفة في طرف الالتصاف ممنوع اذ الالتصاف نسبة يتوقف على ثبوت المنتسبين قطعاً وكون اتحاد الالتصاف الهية بالوجود الاسكان مخالفاً للعرف اهل اللغة لا يفرز الا لتعويل عليهم في قيام البرهان على اتصاف الالتصاف وليس في ذلك مخالفاً للعرف الخاص بل للعرف العام اذ لا يحكم اهل العرف بان زيد امثلاً قام به الاسكان بان يكون بانه ممكن لا يلزم من ذلك قيام الاسكان به ومعناه ان ذلك الحكم القطرة ممنوعة اذ القطرة كما يجوز صدق غير المشتق كالشيء بدون قيام مبدؤه كذلك يجوز صدق الموجود بدون قيام الوجود وقوله على هذا لا يحتاج الى نفى التصاف الهية بالوجود نعم هو طارفاً ذكره على نفى الالتصاف كما عرفت هذا كلامه لخصاً ولعل المحاكاة انك قد عرفت فيما سبق ان الالتصاف والقيام والعروض على ضربين انتزاعي وانضمامي فالحق الدواني لطبق الالتصاف والقيام والعروض على التبيين من مصادره بخلاف اطلاق هذه الاسامي على الانضمامي خاصة ولذا يحكم بعدم التصاف الهية بالامور الاعتبارية الانتزاعية في نفس الامر ويقول ان الالتصاف والقيام والعروض فرع على ثبوت الموصوف والمعروض وطاهر ان الوجود والامكان في الوجود بظواهرها ليست صفات انضمامية فلا تكون قائمة وعارضة للهيات وكذا الموجود والممكن والواجب فلا يكون هذه المعبويات عارضة للهيات في نفس الامر فالحق ان كان نزع ان هذه الامور عارضة للهيات في نفس الامر بهذا المعنى فلا تساغ له الاحمال لتجزمية الالتصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف اذ الانضمام فرع انضمام اليقطع ولا يجوز الالتصاف بهذا المعنى في الخارج بما ليس في الخارج فسقط ايراد هذه الاول ضرورة تجزمية الالتصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف والثاني ان لا يريب في كذب الحكم بعروض الموجود والوجود بهذا النوع للهية في نفس الامر والثالث اذ لا يلزم من عدم كون الوجود والموجود طارفاً بهذا المعنى للهية في نفس الامر ان يكون ذاتياً للهية وانما من عدم عروض الاعتباريات طارفاً لهذا المعنى في نفس الامر فمزمع والاساس لا يتبادر على تعميم الالتصاف من الانضمامي والانتزاعي بل يبقى الراجح منتزعة حاله غريب ومعاصروا ان كان نزع في الاضطرار والانضمام عن الوجود وسائر الامور الاعتبارية فقد ارتكب شططا ضرورية انها منتزعة عن الهيات قطعاً ومحد الانتزاع ليست فرعاً على وجود المنتزعة منه بل غاية الامر الاستلزام وليست تسلطاً ووجود المنتزعات في الخارج بل تنافيل لو كانت موجودة في الخارج لم تكن منتزعات فلا تحك في كون الوجود ونظائره عارضة للهية في نفس الامر بمعنى كون الهية معصية لا تنزعها وكونها معصية لا تنزعها هو معنى اتحادها مع الموجود والممكن ونظائرها لا يرب في انتزاع كذب القول بنفي عروض الوجود والموجود لنظائرها للهية في نفس الامر بهذا المعنى ولا في ان يصح على نفس الشيء ولا يكون

عارضاً له في نفس الامر بالمعنى الاعظم من الانضمام والانتزاع يكون ما يتبادر الى ان عاقلنا لا يتخبر على نفس الصفا المهيبة بهذا المعنى
 في نفس الامر بالاسكان ونظائره ولا في ان المعدم الخارج لا يتصف بالصفات الانضمامية متى ثبت وجوده في الذهن بل يتبادر
 ردوا في ان صدق مشتقات هذه الامور مستلزم لصحة انتزاع مباو الاشتقاق مما يصدق به عطف الابدالات المذكورة
 على هذا التقدير واردة عليه قطعاً فالنزاع انما يؤول الى اطلاق لفظ الانضمام والعروض والقيام على الكلام في ان القوم
 هل يطلقون تلك الالفاظ على المعنى العام الشامل للانضمام والانتزاع ام يخصونها بالانضمام فقط فالظاهر من كلامهم
 هو الاول لانهم عرفوا العرض بالقائم بالغير وبما يوجد في الغير وما يخل في الغير وما يكون ناعته بالغير وما يكون عارضاً للغير ثم
 يقسمون الى المقولات النسبية وغيره بالظاهر ان المقولات النسبية ليست عارضة ولا قائمة عروضا وقاما انضماميا ولا هي
 موجودة في الغير بوجوه غير وجوده ولا هي ناعته لها فتا انضماميا وما يدل على ذلك من كلامهم اكثر من ان يحصى انظر من ان
 يخفى وانتزاع في ذلك لا يرجع الى كثير طائل بقي بهنا كلام متعلق بالمعاني في كلام المتخصصين اما في كلام المصدر فهو انه زعم
 ان الموجود ليس عارضاً في نفس الامر بل في الاعتبار الذي هو وبذلك يصحح على اصطلاح اليعاقبة ان المراد بالعارض القائم انضمام
 فلا ريب في ان الموجود ليس قائماً بالمهيبة مضماً اليها في الاعتبار الذي هو اليه كما انه ليس قائماً بها مضماً اليها في نفس الامر
 اما في نفس الامر فلا نه متضمن للمهيبة ولا قيام لاهل المتحدن بالآخر واما في الاعتبار الذي هو فلان العقل لا الاخطا المهيبة بذاتها ثم
 لا خطفهم الموجود كان المابية والموجود كلاهما قائمان بالذهن لان المهيبة قائمة بالذهن وفهم الموجود قائم بالمهيبة ففهم
 في الذهن حتى يكون الموجود عارضاً بهذا المعنى للمابية الاعتبار الذي هو وان اراد بالعارض العرضي كان ذلك خطأ بل العروص
 بمعنى القيام والعروص بمعنى كونه خارجاً عما هو لا وانها هو الايراد الذي اوردته الحق ولا مبلغ لما توهمه الغيات المنصرفة
 ونصحه ان الموجود عارض قائم بالمهيبة في الاعتبار الذي هو وقابح محمول على المهيبة في نفس الامر اذ عرفت ان الموجود بخير قائم
 بالمهيبة في الاعتبار الذي هو اليه فان زعم ان الموجود وان لم يكن قائماً بالحقيقة بالمابية في الاعتبار الذي هو لكن للعقل ان
 يعتبر قائماً بها وان كان هذا الاعتبار غير مطابق للواقع قلنا قلنا للعقل ان يعتبر الموجود قائماً بها اعتباراً غير مطابق للواقع قلنا
 نفسى عروص الوجود والمهيبة في الاعتبار الذي هو وثابت عروص الموجود فيهما ثم في كلامه شيء آخر هو ان الوجود عنه ليس
 عارضاً للمهيبة ولا عرضياً لها ولا ذاتياً لها ولا متضمناً لها اصلاً لان نفس الامر ولا في الاعتبار الذي هو فاذن لا علاقة لاصلاً
 منفصل محض عنها فلا معنى لاضافة الوجود اليها كذا الحال في الامكان ونظائرها وقوله تقدم الوجود المصدرى على المليات
 وفعليتها فخرج عن دائرة العقل فلا يلتفت اليه اما في كلام الحق قلنا فيما ذكره من لم يحس من الوجود السادس هو ما من
 انحلال اما اول قلنا قوله ليس في انقسام الثالث للثلاث مبداء قائم بذلك الشيء قايماً خارجاً ان المراد به ان ليس في هذا انقسام

المشتق سبدا قائم بذلك الشيء قياما انضماميا فليس يمكن الا يلزم من ذلك ان لا يكون في هذا القسم المشتق مبدأ أصلا لمبدأ قائم
 قياما انضماميا ولا مبدأ قائم قياما انتزاعيا حتى يصح قوله بل ينتزع من إضافة الى مفهوم اشتق وان اراد به انه ليس في هذا القسم
 المشتق سبدا قائم بذلك الشيء أصلا لا قياما انضماميا ولا انتزاعيا فم بل الوجود قائم بالمهية قياما انتزاعيا وصدق الوجود على شيء
 متسلم لقيام الوجود قياما انتزاعيا فصدق المشتق بهنا بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع مبدأ الاشتقاق منه وهذا
 القيام ليس متنازع من صدق المشتق بخلاف انتزاع مفهوم الموجودية مثلاً فان متنازع من صدق المشتق واما ثانيا فلان قوله
 بهما لرب الوجود والامكان في غاية السخافة فان مفهوم الموجودية غير مفهوم الوجود ومفهوم الكمالية غير مفهوم الامكان اذ الموجودية
 والكمالية شتان على المفهوم المشتق للوجود والممكن بخلاف الوجود والامكان واما ثالثا فلان ما ذكره تسليم لصدق المشتق بدون
 قيام مبدأ الاشتقاق كادعاء ما صرحوا به من ان الوجودية كون شيء فردا من الموجود غير سديد على الصحيح
 ان معنى الموجودية كون شيء موجودا واما فاسا فلان هذا الحق قال في موضع من الحواشي الجديدة ان الوجود ما قام به الوجود
 اياها حقيقة او قياما مجازيا تال الى سلب القيام بالغير والمكانات موجودة بمعنى اقام به الوجود قوما حقيقة والواجب موجود
 بمعنى اقام به الوجود قوما مجازيا وهذا نخل لما ذكره بهنا من ان الموجود ليس له مبدأ قائم بل ينتزع العقل إضافة الى مفهوم
 المشتق وتلك الاضافة ليست مبدأ للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه اما ما اوردوه عليه الغياث من ان صحة الانتزاع تجري
 في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة ولا اختصاص لذلك بالمشتق فغير ضرار اذ اختصاص لك المعنى
 بالمشتق ما لم يدعه الحق حتى يفرض عدم اختصاصه به وهذا انما ضلنا الكلام في المحاكاة بين الحق ومعاصره لان الناظرين
 في كلامهم يتنبهوا لبقية الامر ولم يغفلوا بكنة السر فكيف يدعون لهم اذ فوجئوا في التفریط والافراط ولم يتنبهوا عن مراط الاغلاط وهم
 مولى الحكمة وولى عصية القول الخامس ما ارتكبه بعض من ان الاتصاف بالوجود خارجي ان الوجود ممتاز عن المهية في
 الخارج واستدلوا عليه بوجه الاول ان الوجود اما ان ثبت للمهية في الخارج او لا على الثاني كانت الماهية عارية في الخارج
 عن الوجود فلا يكون الماهية موجودة في الخارج وعلى الاول كانت الوجودية ذلك الشيء في الخارج فالوجود ممتاز عن المهية في
 الخارج فالماهية متصرفة في الخارج وجود ممتاز عنها في الخارج وبو المطلوب قلنا الوجود مثبت للماهية في الخارج بمعنى انه يصح
 ان ينتزع عنها فلا يكون ممتازا عنها في الخارج والثابت للشيء في الخارج لا يلزم ان يكون ممتازا عنه مطلقا بل اذا كان شوبه
 للشيء بمعنى انضمامه اليه بهنا ليس كذلك لجواب عنه السيد الحق قدس سره بان الوجود وان لم يثبت للمهية في الخارج
 لكن ثبت لها في مدفعها الوجها الخارجي فتكون موجودة في الخارج لان الوجود الخارجي ما يكون الخارج طرفا لوجوده ولا يلزم
 من ذلك ان يكون طرفا لوجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا لان يكون طرفا للاتصاف بالوجود والاولم كون الموصوف ثابته

فيه قبل الانقسام بل ان الانقسام لم ينفذ في الخارج بل انقسام الوجود الهبتي في الخارج لا انقسام اولا
 انتر عالم الصبح ان يتغير عنها الوجود ولم يكن ذاتها في الخارج مصححة لانتر اعم لم يصح الحكم بان الوجود الخارجي ثبت لها في
 حد نفسها فاذا ان الخارج طرف للانقسام بالوجود كما سبق ولا يلزم كون الموصوف ثابتا في قبل للانقسام بل ما عرفت من ان
 الانقسام ليس فرعا لوجود الموصوف بل غاية الامر الاستلزام نعم الخارج ليس طرفا لوجود الوجود واذ هو مصححة في طرف الانقسام
 غير لازم فالحق ما ذكرنا ولا تلقت الى ما يقال من انه لا يلزم من عدم كون الهبتي متصفة في الخارج بالوجود عدم وجود هبتيها فالوجود
 غير الانقسام بالوجود وذلك لما عرفت من ان الموجودية عبارة عن الانقسام بالوجود الثاني وهو قريب من الاول بل انما اذ لم
 يكن للماهية متصفة في الخارج بالوجود كان الوجود الخارجي سلوبا عنه في الخارج وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج طرف للانقسام
 بالوجود لا على ان الوجود متمثل عن الهبتي في الخارج وما قيل من ان ان كان اريد بسلوبية الوجود الخارجي عن الهبتي في طرف الخارج عدم
 انقسامها به في طرف الخارج فاللزم سلم وطلان اللازم ممنوع كيف وهو عين محل النزاع وان لم يدع بعدم كون الهبتي موجودة
 في الخارج فاللزم ممنوع ساقط اذ المراد هو الاول وظاهر ان الخارج اذ لم يكن طرفا للانقسام بالوجود لم يصح الحكم عليه عن الخارج
 بان الماهية موجودة فيه كيف ولو كان مطابق لهذه الحكاية هو الخارج كان الخارج طرف الانقسام اعترف الانقسام بخلاف
 مطابق الحكم على ما سبق تحقيقه وكذا ما قيل من ان الانقسام بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من عدم كون الخارج طرفا للانقسام
 بالوجود عدم كونه طرفا للموجودية وذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الانقسام بالوجود الثالث ان طرف الانقسام بالوجود
 الخارجي لو لم يكن هو الخارج وكان هو الذهن لزم ان يكون الماهية في الذهن موجودة خارجية وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج
 طرف للانقسام بالوجود لا على انه طرف لوجود الوجود وحيث يكون الوجود متمثلا عن الماهية في الخارج وما ورد عليه من انه لا
 يلزم من عدم كون الخارج طرفا للانقسام بالوجود ان لا يكون طرفا للموجودية ساقط لما عرفت من ان الموجودية هي الانقسام
 بالوجود وكذا ما قيل من انه لا استحالة في اللازم لجواز ان يكون شيء واحد ما يترتب عليه لا لا يستلزم عليه بحسب الوجودين و
 ذلك لان كون شيء واحد بعينه موجودا بوجدتين خارجي وذهنين صريح الاستحالة وكذا ما قيل من ان موصوف الوجود في الذهن هو
 الماهية الكلية وجوز ان يكون هي لعروض الوجود الخارجي الذي هو مساوق للشخص الخارجي موجودة خارجية وذلك ان الوجود
 معروض للوجود شخص وذهن لا يستلزم لان يعر منه الشخص الوجود الخارجي انما يتوهم من انه لا ضمير في كون شيء واحد موجودا
 خارجيا وذهنيا اذ الحاصل في الحواس هو الهويته وذلك لان حصول الهوية الخارجية في الالهي والحواس معنيها يصحح لطلان
 كحاشياتي انشار الله تعالى الرابع انه لو كان طرف الانقسام بالوجود الخارجي هو الذهن دون الخارج توقف موجودية الماهية في
 الخارج على العقل ذلك الشيء ووجوده في العقل وهذا ايضا انما يدل على ان طرف الانقسام بالوجود الخارجي هو الخارج لا على

ان الوجود متميز عن موصوفه في الخارج وما قيل من ان البطان اللازم مما لم يزل ان يكون وجود الماهيات في المبادئ العالية شرطاً
 في موجودية الماهيات في الخارج ولا يصير فيه ساقطاً لنسوق الكلام في القصاص تلك المبادئ بالوجود الخارجي فليس قولها
 متصل يكون جوداً فيه شرطاً للقصاص بالوجود الخارجي وفي القصاص التجريبات المادية بلا وجود لها في المبادئ العالية وكذا ما
 قيل من ان القصاص بالوجود غير الموجودية فلا يميز من توقف القصاص الماهيات بالوجود على وجودها في القصاص توقف موجودتها
 عليه ذلك لما عرفت من ان الموجودية هي القصاص بالوجود الخامس انه قد اشتبه فيما بينهم ان تأثير الجاهل في القصاص بالوجود
 فلو كان ظرف القصاص به هو الذين اعم توقف التأثير على حصول الماهية في الذين وهو ظرف الضرورة قلنا هذا معنى على طريقة
 الجعل المؤلف قد اطلعتني ما سبق وما قيل من ان مرادهم بكون التأثير في القصاص ان التأثير في الموجودية والقصاص
 الذي في الكلام غير الموجودية ساقط ما عرفت مراراً من ان القصاص الذي في الكلام هو الموجودية لا غير ما قيل من ان ما لازم
 في هذا الوجود لازم على من قال ان اثر الجاهل هو القصاص سواء كان ظرفه الخارج او الذين ضرورة ان التأثير لا يتعلق بهم
 المحض فلا بد ان يتحقق ثاماني في الخارج وهو باطل لان القصاص اضافته ولا يتحقق للاضافات في الخارج اتفاقاً في الذين
 فالمرجع اعني توقف التأثير على حصول الماهية في الذين لازم قطعاً فلا دلالة لهذا الوجود على كون القصاص خارجياً فذهب
 عنه بان القدر الضروري ان التأثير لا يتعلق بالمعوم المحض الذي لا يكون الواقع ظرفاً لنفسه لا ظرفاً لوجوده فالقصاص
 بالوجود ان كان خارجياً كان الخارج ظرفاً لنفسه ان لم يكن ظرفاً لوجوده فصح على هذا التقدير ان يكون القصاص اثر الجاهل بخلاف
 ما اذا كان القصاص بالوجود هنا مزج لا يكون الخارج ظرفاً لنفسه لا ظرفاً لوجوده فلا يصح على هذا التقدير ان يكون اثر الجاهل
 واحتمى ما حققنا سابقاً في فاتحة بحث الجعل من ان الوجود ان كان صفة منصفة في الخارج الى الماهية كان اثر الجاهل انضمام
 الوجود الى الماهية وهو على هذا التقدير انضمام خارجي طرفه اعمى انضمام اليه يتحققان في الخارج وهو يعبر عنه بالقصاص وان كان
 انتزاعياً كان اثر الجاهل نشاطاً انتزاعياً بنفس الماهية بلا امر ائد عليها اصلاً لا القصاص الماهية بالوجود وليس على هذا التقدير في
 الواقع شيئان مجعول مجعول اذ في فعل التقدير الاول يكون الحق هو الجعل المؤلف وعلى الثاني يكون الحق هو الجعل بسيط فان
 كان مقصوداً مستلماً بهذا الوجود ان اثر الجاهل انضمام الوجود الى الماهية فلم يكن في الخارج انضمام الوجود الى الماهية بل
 توقف التأثير على حصول الماهية في الذين كان مقتضى دليله ان الوجود صفة منصفة في الخارج الى الماهية ولم يلزم عليه ان
 المحفوف ولازم على تقدير كون القصاص خارجياً انضمام الموراد على تقدير كون القصاص خارجياً على النحو الذي اراده مستلماً
 اعني على تقدير كونه انضماماً خارجياً يتحقق في الخارج انضمام اليه ونضم ويكون الوجود انضمام الى الماهية او الماهية انضمام اليها الوجود اثر
 للجعل لا يكون اثره نفس الماهية فقط بخلاف ما اذا كان القصاص غير الانضمامي الخارجي اذ على هذا التقدير يكون اثره نفس

الماهية المتقررة في الواقع التي هي فشا انتزاع الوجود ومصداق الانصاف بالوجود فلا يكون الجعل مؤلفا اذا شرع المخرج
 والجعل المؤلف يستدعي امرين مجعولا ومجعولا اليه فيكون الجواب عن وليدنا ذكرنا من انه مبني على القول بالجعل المؤلف هو
 فاسد وان كان مقصوده اثبات ان طرف انصاف الماهية بالوجود على تقدير كونه انتزاعيا هو الخارج بان تاتيه الفاعل في الانصاف
 فلو كان طرفه الذهن لوقف ان تاتيه على حصول الماهية في الذهن كان كلامه خطأ ظاهر اذ على تقدير كون الوجود انتزاعيا
 لا يكون اثر الجاعل هو الانصاف بالوجود بل نفس الماهية ولا يتأتى على هذا التقدير القول بالجعل المؤلف سواء قيل بان طرف
 الانصاف بالوجود هو الخارج او قيل بان طرفه هو الذهن ولا يكون على هذا التقدير كون الخارج طرفا لنفس الانصاف بل هو مصداق
 للقول بالجعل المؤلف كما يدل عليه ظاهر كلام الحبيب وكانك بما تلونا عليك من التامصيل في هذا الباب في مباحث الجعل
 مستغن عن تكريره في هذا المقام والسبب ان السيد المحقق ذهب الى الجعل المؤلف نظرا ان اثر الجاعل هو الانصاف بالوجود
 ذبا بالان الخارج ليس طرفا لوجود الوجود ولا للانصاف بالوجود ولم يتفطن ان تعلق الجعل المؤلف بالماهية في الخارج يستدعي
 امرين في الخارج للماهية والوجود انفسهما فاذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج ولم يكن الخارج طرفا للانصاف لم يكن اثر
 الجاعل في الخارج الانفس الماهية فيكون الجعل بسيطا لا مؤلفا هذا كله لتفضيل ما دارس الكلام بين الاعلام في هذا المقام من
 ما له وما عليه من المروءة لا برغم نقص الاحكام واما تحقيق الذي عولنا عليه قادمنا البرهان اليه يستدعي تهذيبه بقوله لا بد وان
 الوجود ليس صفة موجودة في الخارج منفصلة الى الماهية بل هو نفس صيرورة الماهية فهو منتزع عن نفس الماهية بلا انفكاك
 عليها وانصاف معنى اليها نسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان قد حققنا ذلك
 فيما سبق حيث حققنا ان الوجود نفس الماهية كما هو مذموب الاشاعة وقد اعترف بذلك المحقق الدواني وصاحب الافق السمين
 لكنهما زاعما عن الحق قليلا فان صاحب الفرق يميز بين نسبة الوجود الى الماهية وبين نسبة الانسانية الى الانسان بان
 مصداق الوجود هي نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل حيفية تعليلية ومصداق الانسانية هي نفس الماهية بلا حيفية
 اصلا ولم يبدان مصداقها هي الماهية المتقررة وتستند الى الجاعل هو استناد مصداق الانسانية والوجود الى الجاعل
 بلا فرق فالوجود والانسانية سميان في هذا الحكم اليه وقد فصلنا القول في ذلك فيما سبق فلا نعيد والمحقق الدواني فرق بينهما
 بان ملاحظة الذات كافيته في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجوده او آثاره الى غير
 ذلك في الفرق البين غير معقول اذ الوجود ليس من الاصناف حتى يتوقف انتزاعه عن الذات على ملاحظة امر آخر فاذا
 حال الوجود بالنسبة الى الماهية وحال الانسانية بالنسبة الى الانسان حال واحدة وكان للانسانية مفهوم منتزع ومصداق
 منتزع منه هو نفس حقيقة الانسان كذلك لوجود مفهوم منتزع ومصداق منتزع منه هو نفس ذات الانسان فالانصاف

الانسان بالانسانية واصناف الانسان بالوجود في سبيل اصدو كان الانسان ليس انما بالقيام معنى الانسانية المترتبة عنه
بالذبح لك ليس هو موجود بالقيام معنى الوجود اذ شترج عنه بالذبح فان قيام معنى الانسانية والوجود بالذبح ملاحظته بالانسان
ومعنى الانسانية والوجود بالذبح معنى الانسانية والوجود في ذات الانسان كذلك معنى كون الانسان انما موجودا
كما انه ليس بين ذات الانسان ومعنى الانسانية في الواقع ارتباط بان يكون معنى الانسانية في الواقع قائما بذات الانسان ذات
الانسان في الواقع معروضة لصفة الانسانية اذ ليس في الواقع امران اثنتان احداهما ذات الانسان والثاني معنى الانسانية
فكذلك ليس في الواقع بين ذات الانسان ومعنى الوجود في الواقع ارتباط بان يكون معنى الوجود في الواقع قائما بذات الانسان
اذ يتحقق هذا الارتباط فروع الاشيفية بين الماهية والوجود في الواقع ولا اثنينية بينهما في الواقع وكما ان لا يعقل لذات الانسان
في الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الوجود لان يكون في تلك المرتبة مصداقا للانسان كذلك لا يعقل لذات الانسان مثلاً
في الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الوجود وان لا يكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصححاً لانتزاع الوجود كيف ولو كان
المهية في الواقع مرتبة يكون في فيها خالية عن الوجود ولا تكون فيها مصداقا للوجود ومصححاً لانتزاع الماهية في المرتبة المتأخرة
عن تلك المرتبة اعني بالمرتبة المتأخرة المرتبة التي يصير المهية فيها مصداقا للوجود ومصححاً لانتزاع الكائنات كما كانت في المرتبة
السابقة كان صحة انتزاع الوجود عنها في المرتبة المتأخرة دون المرتبة السابقة ترجيحاً لا معوج وان خلت في المرتبة المتأخرة
بمعنى آخر لم يكن نفس الماهية صحيحة لانتزاع الوجود هو باطل اذ قد ثبت بالبراهين القاطعة ان مصحح انتزاع الوجود ونفس
الماهية بالامراء لنفس المهية التي هي مثلاً لانتزاع الوجود تقدم على المفهوم لانتزاع الوجود تقدم المصداق على
المصادق وتقدم الحكم على الحكاية وقد فرغنا عن تحقيق ذلك كل في مباحث الجعل اذ يتبيننا فنقول ان ارادة بالانسان
والعروض ثبوت شئ لشي في الواقع بان يكون في الواقع شيئاً واحداً ثابتاً والاخر ثبت لذلك انما يتصور في الوجود
الانضمامية الواقعة كالسواد والبياض اذ في الواقع هناك شيئان احدهما الموصوف المعروض كالقوب والثانيهما الوصف
الحاضر كالبياض فليس للماهية الصفات في الواقع بالوجود بهذا المعنى لاني اخرج والاني الذبح اذ ليس في الواقع
شيئان المهية والوجود حتى يتصور بينهما الالتصاق والعروض واذا حصل الوجود والمهية في الذبح فها موجودان منفصلان
تماماً كل واحد بالذبح وليس الوجود قائماً بالماهية في الذبح حتى يتوهم ان الماهية متصقة في الذبح بالوجود بهذا المعنى فالحق
على هذا التقدير ما يوجب اليه المصداق المعاصر للحق الدواني لكن الموجود اذ ليس عارضاً بهذا المعنى في الذبح للمهية كما توهمه
اذ كان الوجود ليس منعها الى الماهية قائماً بها لاني اخرج والاني الذبح كذلك الموجود اذ ليس منعها اليها قائماً بها لاني
اخرج والاني الذبح وما زعمه الانسان من ان الوجود عارض بهذا المعنى في الواقع للمهية وان الماهية خالية عنه في

الواقع فان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع وان الاتصاف بالوجود والصفاء
السابقة عليه من اقسام الاتصاف بهذا المعنى في غاية السخافة اما اولها فمباين ان الوجود ليس عارضا بهذه المعنى في
الواقع للماهية اصلا كيف والاتصاف بهذا المعنى يقتضي التمايز بين الموصوف والصفة والوجود ليس ممتازا عن
الماهية في الواقع واما ثانيا فلما حققنا في التمهيد من انه ليس للمهية في الواقع مرتبة يكون هي خالية عن الوجود ولا تكون
لاشتراع في تلك المرتبة واما قوله بان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع فنسلم
لكن ليس للمهية اتصاف واقعي بهذا المعنى بالوجود والصفات السابقة عليه تجزيرا ان يكون للمهية في الواقع مرتبة لا يكون
هي فيها صحيحة لاشتراع الوجود ونظائر كجزا ان يكون حقيقة الانسان في الواقع مرتبة لا يكون هي فيها صحيحة لاشتراع
الانسانية فان كان مراده بخلو المهية عن الوجود ونظائره في الواقع ان المهية موجودة في الواقع وليس الوجود ونظائره
موجودة بانفسها في الواقع فلا يخفى ان الماهية خالية عن الوجود ونظائره في الواقع بهذا المعنى اذ لا وادب وليس الوجود
نظائره عارضة للماهية عروضا يقابل هذا المعنى من اخلو اصلا واما فاده مولنا فاعلم ان الحكماء من ان الخواشاش في الوجود
بخلو الماهية الموصوفة عن الصفة ان لا يكون الصفة عليه ولا ذاتها له فهذا المعنى متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي و
وجوده ان اراد بان لا يعرض لها الصفة في نفس الامر فهذا باطل لا الكان عروضا لصفة لها اجتماع التقيضين لا يحصل مغايرة
اذ الاتصاف الواقعي عند الخواشاش عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع ولا ريب في ان الاتصاف بهذا المعنى يستدعي
ان يكون لذات الموصوف في الواقع مرتبة لا تكون فيها تلبسته بالصفة ومطابقا للحكم بها ثم بعد ذلك المرتبة تصير تلبسته
مصادقا للاتصاف بها ولا شك في ان هذا المعنى غير متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي ووجهه فان مصداق الوجود
وجود عين بهية للموصوف ولا يلزم من عروضا لصفة للموصوف بعد مرتبة فلوها عنها اجتماع التقيضين اذ اخلو عنها في مرتبة
والاتصاف بها في مرتبة اخرى ثم لما كان الوجود بحسب المصداق عين الماهية كما ان الانسانية بحسب المصداق عين
حقيقة الانسان لم يصح تجزير فلوها المهية عن الوجود في الواقع بمعنى ان الوجود ليس عينها كما لا يصح تجزير فلوها الانسان عن
الانسانية بمعنى ان الانسانية ليست عينه وان اريد بالاتصاف والعروض ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكماء بحيث يكون
لهذا الثبوت الذي هو في مرتبة الحكماء مثله واقعي فهو محتمل معين الاول ان يكون في الواقع ثبوت شيء لشيء وحكي عنه
بثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكماء الذمينة كما يحكى عن ثبوت السواد للحمير في الواقع في مرتبة الحكماء الذمينة بثبوت السواد للحمير
فعلى هذا التقدير لا يثبت الوجود للمهية والاتصاف لها بالثاني ان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكماء
الذمينة بثبوت الوصف في الملاحظة الذمينة فهذا المعنى من الاتصاف متحقق في جميع القضايا في مرتبة الحكماء اذ لا

يحكم شيت الحمل للموضع في جميع القضايا والالقصاف بهذا المعنى يتحقق بين الماهية والوجود المطلق والوجود الخارجي الوحد
الذهني اذ الذهن يحكم على الماهية بانها موجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن فيتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية ثبوت
الوجود للماهية ولهذا الثبوت الذهني متشافي الواقع وهي نفس الماهية الموجودة في نفس الامر وفي الخارج او في الذهن الا
ان هذا الثبوت ليس في مرتبة الحكمي عنه والمصدق بل في مرتبة الحكاية الذهنية فتكون الماهية موجودة في الخارج او في نفس الامر
او في الذهن ليس حكاية عن هذا الثبوت الذهني حتى يكون تلك القضايا باسرها ذهنية كما يريه المحقق الدواني واتباعه فان بحث
على صف خارجيا كان اذ ينبغي لموصوف في مرتبة الحكاية الذهنية لا محالة انما يكون في الذهن فلما استوجب كون هذا الثبوت ذهني
كون لقضايا التي يحكم فيها هذا الثبوت ذهنية لم ان يكون جميع القضايا ذهنية بل مناط كون القضية خارجية او ذهنية
او حقيقية نحو تحقق مصداقها الا لشبوت الذي في مرتبة الحكاية الذهنية فنشار هذا الثبوت ومصادقه ان كان في الخارج
كان هذا الثبوت والالقصاف خارجيا والقضية المستقلة عليه خارجية كقولنا الانسان موجود في الخارج فقد حكم بثبوت الوجود
للانسان في الخارج وبهذا الثبوت وان كان نفسه موجودا في الذهن في مرتبة الحكاية الذهنية لكن نشا ومصادقه هي الماهية
المتوفرة في الخارج فيكون هذا الالقصاف خارجيا ويحتمل الخارج طرفا لنفس هذا الالقصاف وان لم يكن طرفا لوجوده وان كان
نشاره ومصادقه في نفس الامر نسب هذا الالقصاف اليها ويكون القضية المستقلة عليه حقيقية كقولنا اشئ موجود وان كان نشا
ومصادقه في الذهن كقولنا مفهوم الزوجية موجود كان هذا الثبوت اقصافا ذهني والمقضية المستقلة عليه ذهنية ويكون الذهن
بما هو طرف لمصادقه طرفا لنفس هذا الالقصاف بما هو طرف لمرتبة الحكاية يتطرفا لوجود هذا الالقصاف فان نشر الالقصاف الواقعي
بانه ثبوت شئ في الواقع بمعنى انه ثبوت شئ في مرتبة الحكاية بحيث يكون له مشار في الواقع لصح عنه الحكاية بهذا الثبوت
كان صحيحا ويجب ان يكون هذا الالقصاف بمسب مصادقه ذهني بل الامر فيه على التفصيل الذي ذكرنا ولا مجال للمصداق المعاصر
للمحقق الدواني الا ان الالقصاف الماهية بالوجود والوجود في نفس الامر في هذا المعنى من الالقصاف لا يجب ان يكون بين الوجود
والصفة والمعروض والعارض تمايز وتغاير في الواقع وبناءا على ذلك لا سبيل للخراساني الى القول بتحقق تمايز
الخلق والاطلاق في كل المقاصف بهذا المعنى بل بالاطلاق في الواقع انما يكون في الالقصاف بصفات الانضمامية والصفات
الانضمامية اللاحقة بعد تحقق الموصوفات لان في مطلق الالقصاف اذ في هذا المعنى من الالقصاف يستدعي ان يكون الموصوف
والصفة متمايزين في الملاحظة الذهنية وان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية بثبوت الصفة ولا يتدعي
خلو الموصوف واطلاقه عن الصفة في الواقع ولا يستوجب هذا الالقصاف ان يكون الموصوف في انظر الذي هذا الالقصاف
حكاية عنه متميزا عن الصفة غير مخلوط بها كما الظن المحقق الدواني وان اريد بالالقصاف والعروض الواقعي ان يكون الموصوف

في الواقع مطابقا للحكم بالصفه صادقا له سواء كان ذلك بانقسام الصفه اليه وصحة انتزاعها عنه فلا ريب في ان الماهية متفق
 بالوجود في الواقع بهذا المعنى فطرف هذا الانقسام يحظر فنشأ انتزاعه فان كان نشأ انتزاعه في الخارج فنشأ الانقسام
 خارجي وان كان في الذهن فهو ذهني وان كان في نفس الامر فطرفه هو نفس الامر فالانقسام بالوجود الخارجي خارجي وبالذهن
 ذهني وبالملق واقعي ولا يستدعي هذا المعنى من الانقسام خلا الموصوف عن الصفه في الواقع كحليته الخواص في الملوك
 الموصوف يتميز عن الصفه غير مخلوط بها في طرف الانقسام كما يزعم المحقق الدواني ولا تغاير الموصوف والصفه وجودا كما يزعم
 الصمد الشيرازي ولا تقدم وجود المثلث كما حسب السيد المحقق والعلامة القمي والذين يظنون ان طرف الانقسام بالوجود
 الخارجي ليس هو الخارج منهم بل يقول انه هو الذهن منهم من يؤولهم انه نفس الامر الخارج ولا الذهن كما لا يخفى اهل الزمان
 وانخفض كلاما اذ طرف الانقسام بهما كان هو نفس الامر ونفس الامر منحصر في الخارج والذهن وليس هو الذهن باعتباره
 فقيس بان يكون هو الخارج واللون اما ان يريد ان الحكاية تكون الماهية والحقيقة موجودة في الخارج انما يتحقق في الذهن
 او ان الامتياز بين الماهية والوجود انما هو في ادان العقل بحيث الماهية بالوجود في الخارج فذلك حق الا انه قليل الجدي
 اذ لا يلزم من ذلك ان لا يكون القضية القائمة للمهية موجودة في الخارج خارجية صادقة ولا ان يكون الوجود الخارجي
 العوارض التي يكون مصداقها خصوص تقرير الموضوع في الذهن اما ان يريد ان نشأ صحة انتزاع الوجود الخارجي و
 مصداق الحكم به بخصوص تقرير الموضوع في الذهن فذلك باطل هيئات سبقت ومن البين الواضح ان صدق قولنا
 الله سبحانه موجود ليس مرهنا بذهن لا اذ هو ولا غير لافرق بين ان يقال الماهية موجودة في الخارج وبين ان يقال
 الماهية متصفة في الخارج بالوجود بمعنى انها في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها اذ صدق المشتقات التي مباديها
 انتزاعية وان لم يكن متوسطا بقيام مباديها بموصوفاتها في الواقع اذ لا قيام لمباديها في الواقع بموصوفاتها لكن لا شك في
 ان وجودها في انتزاع مباديها في الواقع ضروري لصدق المشتقات على تلك المناشي ووجود تلك المناشي مع انتزاع
 تلك المبادي فصدق تلك المشتقات وصحة انتزاع تلك المبادي مشاوقان ولا تعجب ان المحقق الدواني وصاحب الفرق
 المبين مع اعتراضهما بان الموجود ماقام بالوجود ماقيا ما حقيقيا او قيا ما مجازيا بمعنى قيام اشئ بنفسه الذي لا عدم لقيامه
 وان الهيئات الممكنة موجودة بالحوال الاول والواجب سبحانه موجود بالحوال الثاني واعتراضهما بان الهيئات الممكنة موجودة في
 الخارج لظن ان الهيئات الممكنة ليست متصفة في الخارج بالوجود ولم يقطعنا ان القول بكونها موجودة في الخارج انما معناه
 ان الوجود قائم في الخارج بها وان كان قيامها بها في الخارج انتزاعيا فلا عيب من القول بكون الانقسام الماهية بها انتزاعيا
 خارجيا وسيأتي ان الشارح قد تعالى ما يزيد الحق وضوحا وصاحب الفرق المبين فخصوا ثلث ان ههنا اجتماعا مضافا لعقل عنه

هو لا المشايير فضلا عن العامة وبما سيروهم انكم قد عرفت ان معنى الوجود الحاصل في الذهن لا يوجد به الاشارة لانه قائم
 بالذهن لا بالاشياء وقد حقق فيما سبق ان الاشياء والمهمات الموجودة في الخارج لا تحصل في الذهن بان احاصل فيما شأها
 فان تصور الانسان مثلا وكما الذهن عليه بانه موجود فاحاصل في الذهن شيئا للانسان شيئا للوجود لا الانسان نفسه ولا
 الوجود نفسه فلا معنى لمكون الانسان متصف في الذهن بالوجود نعم في الذهن شيئا للانسان وشيئا للوجود بمعنى قولنا الانسان
 موجود ان ينتزع عنه الشئ الاول هو ما ينتزع عنه الشئ الثاني في الخارج وليس نفس الماهية الانسانية في الذهن متعينة
 بالوجود والخارج نعم هذا التركيب الذهني حكايه عن الاتصال الخارجي الذي مصداق نفس الماهية الانسانية المقررة لا غير فان
 الحق من احوال ببيان وانما بت ظلمات الرب والطغيان بقي فيما ذكرنا شبهة بحدود توسوس في صدورنا فطوبى له وبها انه
 لو كان نسبة الوجود الى الماهيات قاطبة نسبة الانسانية الى الانسان لزم ان تشارك جميع الماهيات الجوهرية والعرضية بل
 الواجب سبحانه ايضا في حقيقة باعته فيها يكون هي مصداق الوجود فتقول نعم الحق ان الوجود حقيقة جامعة بين الحقائق
 هي مصداق الوجود بذاته واجبة الوجود لذاته باطل ما يراه المصوفية الكرام والعلماء الاعلام بواهم الشيء والى السلام وقد استوفينا
 الكلام فيما يتعلق بهذا الملام في انحصار الوسم بالروح المجدد المقود في تحقيق حقيقة الوجود وقد كشفنا هناك ما عزم من اللوهم
 للضعف والافعال والاهام والقدار فيما لا يام في هذا المقام اذ قد زلت فيه الاقلام وضلت فيه الافهام وطاشت السهام ومات
 عقل الحكماء اعظام فقد كانت هذه المسئلة من غرض مسائل العلم الاعلى وادق مباحث الفلسفة الاولى وعلى فزت
 فيها بالقبح اعلى بفضل رب الفضل المتعام والحمد على ما لسن الطول والانعام به الاستعانة ومجمل الاعتصام انولى
 الافاضة والاهام اجبت الثاني في تحقيق طرف الاتصال بالوجوب فاعلم ان الاتصال بالوجوب كالاتصال بالوجود
 هذا ويجوز لان الوجوب عبارة عن ضرورة التقدير للوجود بالذات وبغيره فوالله ليس صفة انضمامية زائدة على ذات
 الموصوف منضمة اليها في الخارج او في الذهن بل هو امر انتزاعي ونشأ انتزاعا من نفس الذات، الحق الواجبة لذاتها اولية
 المقررة بافتقارها لاجل كان اريد بالاتصال والعروض ان يكون في الخارج شيئا من احوال احد ما معروف
 والاخر عارض فليس اتصال احتياقي بالوجوب الصفا واقصا ولا يمكن ان توجد ان لموصوفاتها في الواقع مرتبة يكون في
 خالية عنها في تلك المرتبة كما نعلم ان السائر لا يتصل للحقائق في الواقع مرتبة لا يكون هي واجبة فيها فالحق على هذا التفسير
 ما ذهب اليه الصدر الشيرازي من ان الوجوب ليس ماهيا لاهية في نفس الامر لا خارجا ولا ذاهبا ولا فرق في ذلك الحكم بين
 الوجوب بين مفهوم الواجب كما زعمه فلا داعي من ان الواجب عارض للماهيات فهنا بخلاف الوجوب كما عرفت ففصل
 في الوجود والوجود ان اريد به ان يكون الحقيقة في الواقع بحيث لا يمتنع الوجوب عنها والحكاية عنها بانها واجبة فلا يمتنع

ان مفهوم الوجوب مفهوم الواجب عارضان للتحقق بهذا المعنى في نفس الامر وفي الخارج بحيث يتفرع عنها معنى الوجوب ومفهوم
الواجب لا يتوقف صدق الواجب عليها وصحة انزع الوجوب عنها على حصولها في الازمان او ملاحظة العقل اياها لمخاطبة
طرف الخطوط المتفرقة حتى يظن ان طرف الانقسام بالوجوب هو الذهن وان الوجود الذي ينشئ شرطه لوضعه وان القضايا المحققة
بليست خارجية وقد سبغنا الكلام في ذلك كله في المبحث الاول فان الانقسام بالوجوب كالانقسام بالوجود سواء السوار
ثم لا اشكال في الانقسام بالوجوب الملاحي واما في الانقسام بالوجوب السابق ففيه وجود من الاشكال منها ان الوجوب
السابق عندهم مقدم على التقرر لكن وجوده ولذا يسمى بالوجوب السابق مع انه لا يعقل تقدمه اصفه على تقرر موصوفها ووجوده
وكيف يحكم اولا بانقسام الماهية بالوجوب ثم بتقرر ما يصدور عن الجاعل مع انه لا مهية قبل الجعل والتقرر ولا يجدي القول
بان سبق الوجوب على التقرر والوجود وليس زمانيا وانما هو بالذات لا بالسبق ان التزاعيات على مناسبتها وان كان بالذات غير متحقق
اجاب عنه صاحب الفتح المبين بوجوه الاول ان من الصفات العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد
الاعتبارات وذلك في الصورة بالقياس الى الهيولى فانها من حيث هي صورة شخصية حاله في الهيولى متاخرة عنها وحيث
انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فكذلك فليكن في الصفات العقلية ما على تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه
الصورة من جهة وجوب كل ماهية من حيث هو تامة الحقيقة والوجود وصف يعرض الماهية في لحاظ العقل يتاخر عنها تاخرها في
من حيث هو ليستند هو الماهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل متقدم على الماهية في الترتب عليه الصدور عنه ليست اعنى
بذلك ان هناك اثرين صادرين بل ان هناك مصادرا واحدا يمد الجاعل فيجعل العقل انه مهية كالانسان مثلا وان كان الجاعل
واجب في نفس الامر ويحكم به يستدل الى الجاعل الموجب من حيث نفس ذاته بما هو موجود من حيث بحت فعلية لا بما يوصف بالان
وانه بما هو واجب التجوهر في نفس الامر سبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو موجودا بما هو واجب الوجود في نفس
الامر سبق في الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجودا لما به لاعتبارات او تفصيلها وتميز اعضائها عن بعض محكوم عليها عند
العقل بانها اولاد واجبة التجوهر من تلقاها الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فاجبة الوجود من تلقاء فموجودة من حيثية كما هي
متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاها المبدء الجاعل فتقوة الذات من وجوده فتصورة بهذه الصورة بما هي صورة
بعبئها من اخافته والفرق ان الهيولى والصورة متمايزتان الذاتين بحسب نفس الامر والوجوب ليس شيئا مبين الذات
للمهية بل بها اعتبارات الماهية المحصورة في لحاظ العقل واحدا عندها العقلية والامكان الذي يشبه المادة من جهة الحكم
متقدما في قضا العقل على استناد الماهية ووجوبها الى الجاعل لكنه ليس يستدل الى الجاعل بل هو لبيته ضرورة الفعلية و
الاطلاق بحسب نفس الماهية فاذا ان الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب العلول المجعول متقدمة في المعلولية

على سائر المراتب التي هي للمجول في لحاظ العقل لا يلزم من ذلك ان لا يتقدم على محروضة في العقل من حيث هو محروضة بحسب
المحصل بالفعل في لحاظ العقل فالمعلوم من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل ذلك جوهرية للموصوفية والمعرضية فتقدم
لاحالة نفس مهية المتقدمة هناك على واجبة ومن حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر متقدم واجبة على نفس مهية المتقدمة
من جود الجاعل على نفس الامر انتهى ونحن نقول ان كل ما ذكره منسطة وخلاف لا يتناول البصغي اليه ما لا فعلان قياس
الصفات الانتزاعية على الصفات العينية فاسد لان الصفات العينية متنازة في الوجود عن موصوفاتها فاما وجود موصوفاتها
في الواقع فلا يستلزم العقل في بادي الرأي عن تجرؤ ان يكون بعض الصفات العينية تحتها مقدمة على موصوفاتها متقدمة لها
بخصوصياتها الشخصية متاخرة عن موصوفاتها متقدمة بها بخلاف الصفات الانتزاعية لانها لا تتنازع عن موصوفاتها بحسب الوجود
في نفس الامر وليس لها وجود في نفس الامر ودار وجود موصوفاتها بل وجودها في نفس الامر موجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على
موصوفاتها واما ثانيا فعلان الحقين عليه عن سبق الصورة المطلقة على البيوت كما يزعم المشائية فاسد كما اشرنا اليه في البحث
الاول حيث تكلمنا على كلام الحق الدواني في طرف الاقنات بالوجود واما ثالثا فعلان قوله فوجب كل مهية الى قوله الصدور عنه
ليس تحت معنى لان الوجوب لما كان علامة عن تاكل الحقيقة والوجود وصفها بعرض المهية في لحاظ العقل يتاخر عنها تاخرا بالمهية كان
متاخر عن الماهية بآية حقيته اذ لان الحقيته التي يتاخر بها عن الماهية اعني حقيته انه تاكل الحقيقة والوجود هي حقيته نفس انه وهو
لا يخلع عن تلك الحقيته باي اعتبار اخذ بآية حقيته اعتبر فتجوز كون الوجوب متقدما على الماهية باعتبارها بتجوز لا نسلخ الوجوب عن كونه
تاكل الحقيقة والوجود في ذلك الاعتبار فانه بما هو تاكل الحقيقة والوجود متاخر عن المهية لاحالة كما اعترف به هذا القائل اما الجاعل فعلان
ما ذكره في بيان تقدم الوجوب على الماهية في الصدور عن الجاعل كلمة هذا قد سلم ان هناك ثارا واحدا صاعدا عن الجاعل فذلك
الثار الواحد الصاعد عن الجاعل بالذات انفس البهية فيكون الوجوب متزعا عنها صاعدا عن الجاعل بالعرض بعين صدوره المهية عنه
بمعنى ان هناك جللا واحدا متعلقا بالمهية نفسها اولاً وبالذات وبالوجوب ثانياً وبالعرض لارباب في ان ما بالذات سابق على العرض
وما بالعرض متاخر عا بالذات فيكون نفس المهية بحسب نفس جبرها سبق في الاستناد الى الجاعل منها بما هي واجبة التجوهر ولو لم يكن
فيكون المتقرر المتاصل هو الوجوب يكون المهية متزعة عن الوجوب صادرة عنه بالعرض هذا منسطة ظاهرة السطلان قوله انه
بما هو واجب التجوهر في نفس الامر سبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جبر ذاته بما هو مضرب من الهذيان لان الجاهل
واجب التجوهر في نفس الامر هو المهية فيكون محصله ان المهية بما هي واجبة التجوهر سبق في الاستناد الى الجاعل من المهية بحسب
نفس جبر ذاتها بما هي وليغني عنه هذا لان الماهية بما هي واجبة التجوهر متقدمة لنفس جبر الماهية بما هي وليالعقل ان يكون
الماهية بما هي محروضة لعرض سابقة في الصدور عن الجاعل على نفس جبر الماهية واما فاسا فعلان ما ذكره من التفصيل فتعل

من كلام الصمد الشيرازي المعاصر للحق الذي حيث قال في بيان تقدم الوجود السابق على المهيبة ووجوده ان قد صدر عن المبدء
 الاصل او الامور الحسنة لاكثره فيجب الخروج وهو هناك عين الحسن بالذات والواجب بالغير الموجود حقيقة المخصوصة ثم
 العقل محله ولا ينفصل في هذه الامور لاكثره بتعل العقل الواقع في الخارج واحدا بعد ما فصل العقل الى هذه الامور يحكم بتقدم بعضها
 على بعض آخر فيقول ما لم يكن مكانا لم يكن اجابا بالغير ما لم يكن اجابا بالغير لم يكن موجودا وما لم يكن موجودا لم يكن حقيقة متصفقا فالواجب
 بالمعنى المصدرى اعتدلى ليس سابقا بمعنى الواجب احد لتفصيل المعلوم وسبقه على الموجود والمماثلة انما هي في الاعتبار لا في
 الغير المطابق للواقع هذا الشخص كلامه في القائل انما لا يقول بتقدم الموجود على المهيبة ويقول بان الصفات المماثلة
 بالوجود الواجب حسب نفس الامر تختلف الصمد الشيرازي فانه يعتقد ان الموجود متقدم على المماثلة وان المهيبة غير متصفة بالوجود
 اصلا لا خارجا ولا في مجال متصفة بالواجب في الاعتبار الذي الغير المطابق للواقع ثم هذا المقال مع ما فيه من الاتحال فاعلم ان
 لان قوله فان الواجب حسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلوم متقدمة في المعلولية على سائر المراتب التي هي للوجود
 في كمال العقل چون قد كنه تطوييه وهو في غاية السخافة لانه ان اراد بالواجب حسب نفس الامر مفهوم الواجب حسب نفس الامر فلا
 ريب في انه ليس متقدما في المعلولية على نفس المماثلة كيف ونفس المماثلة متفاد انتزاعه متفاد الانتزاع سابق في المعلولية على المتفاد
 لان حتى معلولية المتفاد يكون متفاد انتزاع معلولا لا غير على ان هذا القائل معترف بتأخر هذا المفهوم الانتزاعي عن نفس المماثلة المتفاد
 في كمال العقل فكيف يحكم بتقدم هذا المفهوم الانتزاعي عليها في المعلولية وان اراد متفاد انتزاع هذا المفهوم فهو ان نفس المماثلة متفاد
 للحكم بتقدمه على نفس المماثلة من حيث الاستناد الى اجمال حسب نفس الامر او امر اذ على المهيبة فاما منفصل عنها فلا يكون
 من تفصيل المهيبة كما زعمه ونضم اليها فيكون فرعاً للمهيبة لا مستقداً عليها في المعلولية بل يكون مجعولاً لاجل مجعوليتها بجعل وادرجها
 او انتزاعها فيخرج الى الشق الاول واما سادسا فلان قوله فالمماثلة بعد كمال الاعتبارات وتفصيلها وتبين بعضها عن بعض محكوم
 عليها عند اقل بانها لا واجبة التجوهر من كمال اجمال الواجب ثم صادرة بنفسها من واجبة الوجود من تلقاها فوجوده من جهة ان
 الطول ان العقل يحكم بان المهيبة واجبة التجوهر في الواقع قبل تقريرها وتجوهرها وان هذا الحكم مطابق للواقع فلا شك في كمال العقل
 واقعية الصفة لا سيما ان كانت اقضية الموصوف وان اراد به ان العقل يحكم بذلك ولو كان خراعا كما ذابا فاعلم ان
 ان الحكم الواجب على هذا التقدير سابقا على جبر المماثلة مكان الحكم بسبقه عليها خيالاً بالاطلاق اما سابعاً فلان قوله كما الهوى متصورة
 بهذه الصورة باري صورة من تلقا المبدء اجمال متصورة الذات من جود متصورة بهذه الصورة باري صورة بالعينها
 من افانته متصورة للناظرين او لا يتصور ان تكون متصورة بالصورة المطلقة قبل تقريرها الذي قبل التقرير لا شيء محض فاعلم
 شيء متصور بالصورة ثم الصورة المطلقة التي محكم بتصور الهوى بها قبل تقريرها اما ان تكون حاله في الهوى او لا فان كانت حاله

في الهيولى فكيف يتصور ان يكون الهيولى قبل تقرر ما علة للصورة والخطوة قاضية بان المحلول لا يعقل بدون المحل وان تقرر المحل
 فرج تقرر المحل وان لم تكن علة في الهيولى لم يكن الهيولى متصورة بها وموصوفة بها واما ما قلنا فلان قوله فالمحل من حيث
 الحصول بالفعل في كمال العقل ذلك هو حيز الموصوفية والمعروفية يتقدم لامحالة نفس مابية المتقررة هناك على اجبية في
 غاية السخافة لان طرف الانصاف بالوجوب ليس هو كمال العقل كما يتوهم لان الانصاف بالوجوب انصاف انتزاعي والمابية
 الحاصلة في كمال العقل ليست صحيحة الانتزاع وليست صحيحة انتزاع عنها سويا بحصولها بالفعل في كمال العقل قد سبغنا الكلام
 في ذلك بالاخر على ان هذا العقل نفسه قال ليعينه انه ليس من شرط هذا السبق وبذا الانصاف يعني سبق الوجوب لانصاف
 به ان يتكيف كمال العقل شيئا من تلك بالفعل بل انما ساد ذلك كون اشئ في نفسه بحيث لو ادعى كمال العقل بالصلاح يجب ان يفرض
 في نفس الامر ان يتقرر منه ذلك بالفعل بحكم به عليه انتهى وهذا صريح في ان طرف موصوفية المابية بالوجوب السابق ليس هو كمال
 العقل بل نفس الامر وبالمجمل فكل ما ذكره جواز الاستحسان ان يكتفى اليه فضلا عن ان يعزل عليه الجواب الثاني ان كل ممكن فلان قبل
 جعل الجاهل بهية تقديرية كالتحيلات ثم بعد جعل تغلب تلك الى مابية حقيقية ليس تصور ذلك في التحيلات فاذا نزل
 كان تغلب الوجوب السابق قبل اعتبار التقررهية الممكن متعلقا بمفهومه الذي ليحظ بازارهية تقديرية فيكون يجب في كمال العقل
 لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان يتغلب من بهية تقديرية الى بهية حقيقية فيجعل الجاهل المابية الحقيقية فتتصف بوجوب التقرر
 بحسب استناد الى الجاهل بالمتعلق فتتصف ايضا بوجوب الوجود بالاستناد الى فيصير محكوما عليه بالوجوب ليعبر عن ذلك بالوجوب
 السابق ثم يعبر عن الوجوب بحسب التقرر والوجود والواجب الملازم انتهى وهذا عجب عجاب فانه ان اراد ان
 الوجوب السابق منه للمفهوم الذي لا يخطئ العقل بالفعل بعد وجوده في العقل كما يدل عليه قوله متعلقا بمفهومه الذي ليحظ بازارهية
 تقديرية فذلك يخيف لان ذلك المفهوم موجود في الذهن بوجوه غير وجود المابية في الاعيان تقرر بتقررهية تقرر بها واجب بوجوب سابق
 غير جوهها السابق فلا معنى لكون وجوبها السابق منه لذلك المفهوم الذي على ان الكلام في الوجوب السابق لذلك المفهوم الذي
 للمفهوم على تقرر ثم لا معنى لقوله فيكون يجب في كمال العقل لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان يتغلب من بهية تقديرية الى مابية حقيقية
 اذ كمال العقل قبل ان يوجب انقلاب المابية التقديرية الى المابية الحقيقية بايجاب الفاعل لان الايجاب الوجوب من الواقعات
 التي ليست مرتبوة بالماضي العقل ولا اعتبارا والذهني وليس الوجوب منوطا بخصوص كمال الذهن ان اراد ان يتصف بالوجوب
 السابق في المابية التقديرية فهذا نفس لخواصها التقديرية لاشئ محض قبل التقرر فكيف يجوز انصافها بصفة واقعية متعينة هي
 الوجوب الانفي بقية الاشئ لبعض المابية التقديرية شيئا للجواب الثالث ان الوجوب السابق على تقرر مابية الممكن انما يكون بالتحقيق
 من وصفات الجاهل فلا حتم فتمامات تحقق المعلول وجب للجاهل ان يبدء المابية ثم جعلها تقرر في كمال العقل ليحظ المابية

التجوز من جود الجاعل يقتضي انها في طابعها بحيث تستدعي ان يعبر عن الجاعلها اولاً وجوب ان يبدعها ثم يتقرر بابداع
 الجاعل ايما تقتضف بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الجاعل بوجوب الالائية فيكون اليا وهذا هو وجوب السابق ثم
 يلحقها بحسب تقرر ما واليهما في حال تقرر ما واليهما وجوباً حق فاذن من لوازم الماهية كونها بحيث يجب مسبقاً بان يجب
 للجاعل ان يبدع شيئاً ما هو بهيها والقفا بوجوب التقرر والالائية استناداً الى الجاعل شيئاً ما فعل فغشها وعروض هذا الوجوب
 للجاعل معناه ان يصير محكوماً عليه بوجوب ان يعيد عنه نفس ماهية المجهول اذا لوحظ شأن الجاعل بالاضافة الى المجهول بحسب
 هذا المعنى عبر عنه بالايجاب فاذن هذا المعنى وجوب باعتبار واجباب باعتبار آخر وايضاً هو وصف عارض للجاعل باعتبار المجهول
 باعتبار آخر وان المجهول من حيث هو مجهول نفس ذاته ونسخ حقيقة وجوده مهية لغت من لغت الجاعل في شأن من شئونه و
 وصف من اوصافه فلا يتقضي من كون جود قبل مرتبة التقرر ما يلحقه عرضة لذات الجاعل فالجاعلية والمجولية ثم لا يترتب
 الانصائية الروائية المكونية واقوى الانصافات الاختصاصية العقلانية فلا يجد ان يكون قبارتك اقرب اليك من طبعك
 الى فانك من ذلك الى نفسك من نفسك الى حدك بمرات لا متناهية ولا متناهية انتهت وعاصلة ان الوجوب السابق عبارة
 عن الايجاب فهو وصفه للجاعل في ما اخذ من كلام الامام في المحصل حيث قال الممكن الملم بحسب الملم بوجوب ذلك الوجوب بل حصل
 بعد الملم كين كان صفاه وجوداً فيستدعي موصوفاً موجوداً وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شئ آخر يلحق
 لذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن ذلك هو المؤثر انتهى وتقف عليه المحقق في نقد المحصل بان وجوب الممكن يقتضي بوجوب وجوده
 به لا يمكن ان يكون قائماً بمؤثره لانه وصف للممكن وصف شئ يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر هو الايجاب الذي هو الوجوب انتهى
 وشنع عليه صاحب الكافي الميسر تشنيعاً بليغاً وقال اذ قدرت سبقت ذلك الوجوب على مرتبة التقرر ثم على مرتبة الوجود وكونه وصفاً
 للمؤثر وانه وجوباً لا يجب باعتبارين ان الاثر اذا نشأ الجاعل ابداع حقيقة يقوم به الوجوب من جهة الجاعل في كماله لاحتل
 كسائر الصفات العقلية فقد احطت خبر بان هذا التشديد ليس بسد يانهى وان تعلم ان تشديد صاحب الكافي في الميسر لا يفضل
 على الغنيق والطين لان الجاعل لا يتوقف بالوجوب انما يتوقف بالايجاب ما ذكره من ان معنى عروض الوجوب للجاعل ان يصير محكوماً
 عليه بوجوب ان يعيد عنه نفس ماهية المجهول اعتراف بان الوجوب صفة لصدور مهية المجهول عن الجاعل اما وصف الجاعل
 بوجوب ان يعيد عنه مهية المجهول فهو وصف له بحال المتعلق فلا يكون الوجوب صفه للجاعل حقيقة ضرورة ان الوجوب حقيقة
 وصف لما هو الواجب حقيقة وهو صدور المجهول عن الجاعل لا نفس الجاعل اما وجوب ان يبدع الجاعل ماهية المجهول فهو
 وصف للجاعل كونه ليس بالوجوب السابق الذي في الكلام ضرورة ان الكلام في الوجوب السابق الذي هو وصف للمجهول حقيقة وجوب لا بدع ليس
 بالحققة وصفه لانه امران في المعنى لازم للوجوب الذي هو وصفه للمجهول لكن لا يجدي شيئاً الا لا يلزم من كون يقوم الوجوب السابق الذي

الكلام بالاجعل ما ذكر من ان المجعول بحجر حقيقة نعمت من نفوت الجاعل شان من شكوته الى آخره كلام شعري اذ لا ريب في ان
ذات المجعول سبانية منفصلة عن ذات الجاعل فكيف يكون صفته المجعول قائمة بذات الجاعل وكون الجاعلية والمجعية اتم
الارتباطات من جهة المجعول الجاعل لا يستلزم ان يكون ذات المجعول في جنبها ذات الجاعل حتى يصح ان يكون المجعول قائمة بذات الجاعل
فكلامه ان بان تعجب منه من كلام ابيكم المحقق ثم ان الحكم المحقق افاد في جوابه شكك ان الحق ان ذلك الوجوب لم يخلو كسائر
الصفتان العقلية ويكون قائما بالمصور من الممكن عند الحكم مجردة انتهى وظاهره فسادا لقصا الممكن بالوجوب ليس مرتبة
بان يكون مصورا وليس جوده الذي شرطا في كونه واجبا بل ربما يجب الممكن فتيقرفيوجد ثم تصور ويحكم عليه بالحدوث قال المحقق
الرواني في المحاشي الجديدة على شرح التجرية لتحقيق ان الاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجوب الوجود والماهية من مرتبة
منها لانه لهما ولا يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان التقدم هو الامر المصحح لدخول الفاعل التفصيلية ولا معنى لان يقال وجوب
الانسان فوجد ولا يقولك صدق الانسان انما هو قبل هوني مرتبة الانسان موجود في مرتبة الوجود انسان بلما تقدم الوجود
اذا الوجود نفس فعلية الذات انتهى وانت تعلم ان العقل حكيم بان المعلول جب فوجد وذاك حكم بتقدم الوجوب على الوجود فالوجوب
اماني مرتبة الذات او متأخر عنها فيلزم تقدم الذات على الوجود لتقدم الوجوب الذي هوني مرتبة الذات او متأخر عنها على الوجود
او متقدم عليها فيلزم ان الصفات الذات بالوجوب قبل فعليتها وبغير معقول لا يمكن ان يقال ان الاتصاف لا يستدعي فعلية
الموصوف لانه اذا لم يكن للموصوف فعلية فاشي تصف ولا ان يقال ان الفعلية غير الوجود والاتصاف لا بد من فعلية
الموصوف فهي مرتبة الاتصاف بالوجوب السابق للموصوف بفعلية سابقة على وجودها كزعم الخوئساري في حاشية على حاشي
شرح التجرية لان الوجوب السابق مكانه سابق على وجود الموصوف بل ذلك هو سابق على فعلية بل الفعلية والوجود بحسب
المصدق امر واحد فلا معنى لكون الاتصاف بالوجوب السابق في مرتبة فعلية الموصوف ومتقدما على وجوده فانظر الى هؤلاء
الاعيان المشاهير بالبيان كيف تخطبوا في المقل ولم يجدوا سبيلا الى تفهيم عن ضيق الاشكال ونحن بفضل ربنا الكريم
المفضل شمس غفر ربنا لي بالفرج غيا لا اتصال كل العقل فانتظروا من جوده الاشكال في الاتصاف بالوجوب السابق ان الوجوب
يتوقف الاتصاف على وجود موصوفه امان في الخارج او في الذهن لكونه مصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول منصف بالوجوب يكون
هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين ولا يتصور ان يكون بسبب الوجود الخارجي لتقدم الوجوب عليه بالذات لان يكون بسبب الوجود
الذي في لان الوجود الذي للمعلول الاول متأخر عن جوده الخارجي وهو عن وجوبه في الاشكال قريب لمانه عن ان يقال حسب
الافق البين بعد ذكر هذا الاشكال اخذ جميعا عن ذكر الاجابة التي عرفت حالها انه ليس من شرط هذا السبق وبهذا الاتصاف ان يكتفي
لحظ العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما ساد ذلك كون الشيء في نفسه بحيث لو اعيى كحاط العقل ليصلح فيحصل في نفسه في

نفس الامر لان تيزر من ذلك بالفعل حكم به عليه عرض وجوب صدوره من الجاعل للجاعل ولا ثم من بعد المتقرر هناك في
المحلل الاول استدلوا بالكون الارتباط والاختصاص هناك ثم ما قوى انتهى لمصداوات تعلم ان ما ذكره او لا ينبغي شيئا لان
المحلل الاول ما يتصف بالوجوب السابق وعلى الثاني تم الاشكال ولعل سبق الوجوب على تقريره ممكن وجوده وعلى الاول
لا بد وان يكون للمحلل الاول نحو تقرر وجوده في مرتبة الوجوب السابق واللامكين هو نشأ لصفة انتزاع معنى الوجوب في الاشياء
الحض لا يجوز ان يكون معنى الانتزاع شيئا فضلا عن الوجوب فاما ان يكون تقرر وجوده في الخارج وهو باطل سبق وجوبه على تقرر
وجوده في الخارج او يمكن تقرر وجوده في الذين فهو متاخر عن وجوده في الخارج وهو متاخر وجوبه والحاصل انه مسلم ليس من شرط
الانقسام بالصفة الانتزاعية ان يوجد الموصوف بالفعل في كذا العقل ان يتبرع العقل الصفة متبعا بالفعل لكنه يجب ان
يكون الموصوف في نفس الامر بحيث يصح انتزاع الصفة منه ولا ريب في ان ذلك يستلزم شيئا انتزاع منه وتقرر واما ما ذكره
ثانيا فقد عرفت ما فيه فيا قبل من وجود الاشكال ذكره صد الشريعة قدس سره من ان الوجوب هو كمال الوجود الغلطية هو كيفية
للوجود فكيف يتقدم عليه منها ما ذكره المحقق الهادي من ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولاً
بان الممكن صادر جوداً بالضرورة ثم صار موجوداً وهو كلام خال عن التفصيل قد مر ذكره في الوجوبين في فروع تبحث الجدل في حق
المقام ان الماهية الممكنة في حد نفسها ليست ضرورية الغلطية والتقرر والوجود طلاً بالضرورة الغلطية والتقرر والوجود في حد
بين ان تقرر تكون بين ان لا تقرر ولا تكون ثم اذا تحقق العلة الكافلة لتقرر ما وجوده او العلة الكافلة لبطالها وعدمها
ارتفع ذلك التذنب في عين تقرر ما وجوده وابطالها وعدمها للوقوع فهذا المعنى اعني ان تعلق التذنب وترجع احاط في التقرر
والا تقرر الوجود وعدمه للوقوع هو اسمى بالوجوب السابق وهذا المعنى مخاير للضرورة وان كان الذي هو كيفية للوجود وعدمه طلاً
الوجوب على هذين المعنيين انما هو باشتراك اللفظ ولا ينبغي ان هذا المعنى لمر عزرائلي فشا انتزاعه هو القائل المستقل التام في اعتناء
تقرر الماهية الممكنة وابطالها التجميع لجميع شرائط التأثير فان الفاعل المستقل هو المرجح لاحد الجانبين بالارض للتذنب بينها
قال ابن علي وجود الماهية الممكنة هو نشأ انتزاع هذا المعنى اعني العلة الساترة فانها المرجحة الراجعة للتذنب ثم العقل او التصور
المادية الممكنة ولا حظان الماهية الممكنة شيئا في طرفها بالقباس الى نفسها ولا يقع احد المتساويين بالمخرج حكم بانها وجبت فوجبت
وحسب انها وجبت هو ان ملتها فوجبت التذنب التي لها في نفسها فبما افاده الحكم المحقق من ان ذلك الوجوب امر عقلي قائم
بالتصور من الممكن عند الحكم بمبدأه يعني ان المتصور من الممكن يحكم عليه بذلك الوجوب في استلزامه فوجب ظاير عليه اصدوا
عليه سابقا لان الوجوب ليس صفة منصفة الى الصورة العقلية وهو ظاهر ولا هي منتزعة منها فان ما وجب الفاعل على
المتفردة في الواقع فهي الواجبة قائل ما قال الخراساني من ان وجوب المحلول انما هو من صفات المحلول المستقل حكم فوجبت

ان المحلول يجب فوجبه ولا يخفى في العقل كون العلة تامة مسلما فارجع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلية تحكم في غاية المستطاع
لان معنى ان المحلول يجب هو انه يتعين جانب تقرره وارتفع تذبذبه بما يجب لمصدق هو لبعينه يتحقق علتها تامة لا غير والعقل
انما يحكم الوجوب الممكن بهذا المعنى ولا معنى للوجوب السابق غير هذا فلهذا هو الحق المحلول عليه صاحب الفقه المبين ان عام محلول في
التحقق لم يأت في كلامه في تحقق اللزوم ان كنهه نازجا بالاداة خلا لا يقال ان الوجوب السابق وجوب ان يصير المحلول عن العلة
ثم جعله من صفات العلة مع كونه من صفات العلة يكون المحلول من لغو اجمال قد يهتاك على فساد ولو انه قال امثل اقلنا
سلم عن الغشاح والمحلل الحصة اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال الاول والثاني انهما يتوجه لو كان فشا انشراح هذا المعنى من
الوجوب فالتامر الثالث تامر من عدم الفرق بين الوجوب بمعنى الترخيع والتذبذب بين الوجوب بمعنى تامة الوجوب والاد
هو كيفية الوجود وكذا الراجح لان الوجوب الذي هو جهة القضية هو بمعنى الضرورة والوثاق لا بمعنى الترخيع فلا ينبغي من الوجوب
السابق القضية الضرورية في غاية التحقيق والصدق التوفيق المبحث الثالث في خلاف الانصاف بالامكان العلم ان الامكان
هو سلب ضرورة المقرره الوجود وسلب ضرورة اللاحقروا الوجود سلبا بسيطا ولا ريب في ان السلب البسيط بما هو سلب
بسيط ليس له ثبوت مسلما حقيقة الامكان اعني هذا السلب البسيط ليس عارضة لشيء بالحقيقة بل هو قد يعتبر بهذا السلب معلوما او
محمول سالبته المحمول في غير ما مضى فالامكان بمعنى السلب البسيط لا يمكن عارضا لشيء لم يكن شيء مستصفا به حقيقة فلا انصاف
بحقيقة حتى يحكم في ظرف الانصاف به بل معنى الانصاف شيء بالامكان بهذا المعنى صدق الحكاية انه ليس ضروري التقدير والوجود
ولا ضروري اللاحقروا الوجود وصدق هذه الحكاية لا يستدعي ان يكون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج او في الذهن بل
في نفس الامر لان هذه الحكاية سالبة صدقها لا يستدعي وجود موضوعها ثم صدق الحكاية بالامكان قد يكون بمطابقته بالنفس الامر
مع قطع النظر عن خصوص ظرف اذ الذين فيكون القضية المشتملة عليها سالبة حقيقة بتيمة وقد يكون بمطابقته للخارج
فيكون القضية المشتملة عليها سالبة خارجية بتيمة وقد يكون بمطابقته للذين فيكون القضية المشتملة عليها قضية سالبة ذهنية
بتيمة فيكون ظرف الانصاف بالامكان بهذا المعنى ظرف مصداق هذه السوالب فاذا قيل الانسان مثلا ممكن ان يريد ان ليس
بضروري التقدير الوجود ولا ضروري اللاحقروا الوجود في نفس الامر كان ظرف الانصاف بالامكان اى الظرف الذي هو هذا
هذه الحكاية نفس الامر واذا قيل زيد ممكن ان كان معناه انه ليس بضروري التقدير الوجود ولا ضروري اللاحقروا الوجود في الخارج
كان ظرف الانصاف به اى الظرف الذي هو مطابق صدق هذه الحكاية هو الخارج واذا قيل الموضوعية او المحمولية ممكنة كان معناه
انها ليست بضرورية التقدير الوجود ولا ضرورية اللاحقروا الوجود في الذين فيكون ظرف الانصاف به اى الظرف الذي هو هذا
هذه الحكاية به الذين اذ اعتبر الامكان سلبا مطلقا او محمولا سالبته المحمول كان ماضيا ويكون موضوعه صفا بالانصاف لا تنزها

يكون منشأ التردد الشئ استقرار في نفس الامر مطلقا او في الخارج بخصوصه وفي الذهن بخصوصه يكون طرف الانقسام به هو طرف
 تقرير ذلك الشئ خارجا كان او ذهنا او مطلقا نفس الامر وبالحكمة فلا مكان ليس من العوارض التي يكون خصوص الوجود الذي
 شرط في الانقسام بها واتوهم صاحب الف في اسبين ان الاسكان من العوارض العقلية اللائقة بنسخ المهيئة بما هي في العقل في
 غاية اخافه لان الاسكان بمعنى السلب البسيط ليس من العوارض اصلا ولا بمعنى السلب الثابت ليس من العوارض الانضمامية بل
 من العوارض الانتزاعية المنتزعة عن نفس المهيئة والعقل ليس طرفا لعروضه والعجب قد تميز على بناءهم اصر على ما توهم فقال ان وقع
 في نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن في التقرر عقل عاقل فذهن فذهن كانت المفهومات في حدود انفسها متصفين بها
 بصفات قليل لك فها هو حصته الحق فان هذه الامور يعني الاسكان في الوجوب الانتزاع عوارض الاشارة في انفسها باعتبار التقرر
 وبالقياص الى الوجود وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الازمان فالموصوف بها الماهية من حيث هي هي لا الماهية
 من حيث هي متفردة بالفعل متصفة باحد الوجودين فان الماهية الاسكانية حال البطلانها وعدمتها متصفة بالاسكان من حيث هي
 لا بشرط البطلانها وعدمتها والاسكان متاخر عن مفهوم الماهية ومفهوم التجرد والوجود لا عن تجوهر الماهية وانقسامها بالوجود والمعنى
 بالانقسام هناك ان العقل يجدها في حد نفسها بحيث متى وقعت في نطاق العقل بالفعل كان شأنها ان يحكم العقل عليها بالاسكان
 لانها في عدم ذلك لانها اذا تقررت في الاعيان يكون لها هناك صف كذلك حال الانتزاع والوجود بين السابق واللاحق
 وبالحكمة سائر العوارض العقلية قاطبة انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام متجذب جدا فان قوله هي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان
 او في الازمان انص على ان طرف الانقسام لا شيا بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الذهن فلا يصح عدله هو
 من العوارض العقلية التي طرف الانقسام بها خصوص طرف الذهن لما قوله فالموصوف بها الى قوله الانقسام بالوجود فاما المقضي منه
 العجب المعنى لانقسام الماهية حال البطلان بصفة اذا الماهية حال البطلان الشئ محض فكيف يكون موصوفا بصفة بل الحق
 ان الماهية حال البطلان ممكنة اى ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية الانتزاع والوجود وليست بسيطة لانها حال البطلان
 موصوفة بالاسكان ما ذكر من معنى الانقسام لا يجدي نفعا لان جدران العقل الماهية في حد نفسها بحيث متى وقعت في نطاق العقل
 بالفعل كان شأنها ان يحكم العقل عليها بالاسكان لا مدخل له في كون الماهية ممكنة بل معنى كونها ممكنة هو انها ليست في حد نفسها
 ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية الانتزاع والوجود سواء يجدي العقل كذلك او لا يجدي ثم ما ذكر من معنى الانقسام انها
 في مرتبة الحكاية والكلام في مرتبة المصادق فان المراد بطرف الانقسام هو طرف مصادق الانقسام كما سبق واما حال الانتزاع
 فتعريفها فيما بعد المنشأ له تعالى بما تلوها ظهر ان ما قال للمحقق الذاتي من ان الاسكان من المعقولات الثانية فالموصوف بها
 الامر الذي لا يخارجي فتوالت الانسان يمكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي في غاية اسقوط فان الاسكان ليس من المعقولات الثانية

التي خصوص الوجود الذي شرط لعروضها والامور الخارجية ممكنة في الخارج والا كانت ما واجبة في الخارج او متضمنة في الخارج فلا
 معنى لنفي كونها ممكنة بذاتها قد نفي الكلام بناء على الاسباب المذكورة للصواب **قوله** فلا انسان موجود او ممكن قضية حقيقية بل
 الانسان موجود خارجي وممكن في الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهني وممكن في الذهن قضية ذهنية والانسان موجود و
 ممكن مطلقا قضية حقيقية وقد تم تفصيل ذلك حقيقة وحجب ان يشتر ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا بديهية وليس الحكم
 فيها على موضوعات مقدرة فان الامكان في نفس الامر لانه على التقدير كما يتوهمه اخبار البهام ضعفا العقول اقرار الاولام
قوله لا ذهنية كما قيل قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقيت ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات و
 لعل نظره الى ظرف الانصاف انما هو الذهن في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذي فيه مدخل ولهذا قال في حاشيته
 الحاشية انظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على تعيين الاول ان يكون الذهن فقط ظاهرا وعنه والثاني ان يكون
 الوجود الذي شرط لعروضه هو موضوع المنطق اذ اهرت بهذا فاعرف ان الاعتبار في الذهنية ان كان مجرد كون الذهن فقط ظرف
 الانصاف من غير ان يكون للوصف تاصل في العين لا في خصوص حال نائب نائب صلتها القضايا المعقودة من تعيين
 ذهنيات ان اعتبر فيها شرطية الوجود الذي فيعتقد من لتمام الثاني ذهنية ومن الاول حقيقة لعدم دخلية الوجود الذي في الخارج
 فيه فاعلم انتهى وبذلك يندفع ان القضية الذهنية هي القضية الحكيمة عن الامر الذي وقد عرفت ان القضايا الحكيمة فيها بالوجود
 والامكان الوجوب وغيرهما من المعقولات الثانية بالمعنى الثاني الاعم قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية بما هي كذلك
 كقولنا د سحانه واجب موجود علته وزيد موجود ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا خارجية قطعاً وقد تكون حاكية عن المعقولات
 النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية قد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون
 تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقاً او حقيقية مطلقاً ونفي كونها خارجية اصلاً
 واما طرف الانصاف بالمعقولات المذكورة فليس هو الذهن فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الالة **قوله** وربما يكون المحكي
 عنه بهذا العبارة كلها منتحلة عن الافق البين وهي الفاظ بلا معنى واصوات بلا مغزى فانا اذا علمنا بان زيداً مثلاً موجوداً فكأن
 عنه بهذه الحكاية هو نفس ذات زيد المتقررة في الخارج مع عزل النظر عن محاذ العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع والادخل
 فيه لمحاذ العقل وكيف يذمب هم عاقل الى ان صدق قولنا انه موجود منوط بمحاذ العقل ذاته الحققة المتقررة فانه صادق قطعاً
 قبل العقول ولو كان المحكي عنه بالوجود مطلقاً او بالوجود الخارجي المبتدئة المتقررة مطلقاً او في العين في محاذ العقل لم يصح
 صدقه الا بمطابقة للماهية المتقررة في محاذ العقل فان صدق الحكاية انما هو بمطابقة للمحكي عنه وهذا ما لا يجزى عليه فوجبة
 الانسان فضلاً عن ذي عقيدة ايمانية لو كان المحكي عنه بما توهم لزم صدق الكواذب وكذب الصواب في محاذ العقل لا يلزم

ان يكون مطابقا لنفس الامر فاذا كانت الماهية باطلة منقطة في نفس الامر متقرة مكتسبة في كحاظ العقل في نفس الامر وكحي عنها
بأنها موجودة او مكتنة فالحكي عن هذه الحكاية ان كان هي الماهية المتقرة في نفس الامر او في العين في كحاظ العقل كما توهم
كانت هذه الحكاية مطابقة للحكي عنه فكانت صادقة اذ الصدق هو مطابقة الحكاية للحكي عنه واذا كانت الماهية مكتنة متقرة
في نفس الامر او في العين منقطة باطلة فيها في كحاظ العقل وكحي عنها بانها مكتنة او متقرة وكان الحكي عنها توهم لم يكن الحكاية
مطابقة للحكي عنه فتكون كاذبة فان قيل ان الحكي عنه هو الماهية المتقرة مطلقا او في العين في كحاظ العقل المطابق
نفس الامر قلنا فيكون ما توهمه رتبة الحكاية لا تحيا عنه لان هذا لم يترج بتصنف بالمطابقة واللامطابقة لنفس الامر
الكلام على تقدير كون الحكي عنه هو الماهية المتقرة مطلقا او في العين في كحاظ العقل وبالحكمة فكل ما ذكره بالهذيان شبه
منه بالبيان قوله بما هي متقرة مطلقا او في العين نسخ الكتاب بهما مختلفة فحي بعضها وما يكون الحكي عنها بما هي
الماهية بما هي متقرة في العين في كحاظ العقل هذا هو اوفق لعبارة الاقرب المبين السب لسياق عبارة اشرح فانه قد
بين ان القضايا المستقودة بالوجوب والوجود اشئية والامكان حقيقية وان مصداقها نفس الحقيقة المتقرة من حيث
هي وكان باطلا لا يشك فيه فان القضايا المستقودة بالوجوب والوجود واشئية والامكان حقيقية البتة ومصادقها نفس الحقيقة
فلا حاجة الى اعادة بيانه وانما الاشتباه في القضايا المستقودة بالوجوب في الخارج والوجود الخارجي والامكان للوجود الخارجي فان
الظاهر ان القضايا المستقودة بها خارجية فترج هذا الاشتباه وبيان ان القضايا المستقودة بها حقيقية لا بد من بيان الحكي
عنه بتلك القضايا لتبين كونها حقيقية وفي بعضها وانما يكون الحكي عنها بما هي الماهية بما هي متقرة مطلقا او في العين
وبهذا لا يناسب لما فعله يعني عبارة الاقرب المبين ولا سياق عبارة اشرح لكن يؤيده ما قال في الحاشية المتعلقة على
قوله متقرة مطلقا وهو قوله هذا في مطلق الوجود والوجوب والامكان وفي الحاشية المتعلقة على قوله او في العين هو قوله هذا
في الوجود الخارجي والوجوب الاسكان الذين هما بحسب الوجود الخارجي واما مطلق الوجود والامكان والوجوب في نفس
الامر فمصادقها نفس الماهية المتقرة في عالم الواقع مع غزال النظر عن خصوصيات الظروف وان اتفق ان يكون ظرف
اتصافها بهذه الامور هو الذين دون الخلق اذ فيه خلاصت بينهما وبين موصوفاتها كما مر لكن ان خصوصيتها لمخافة اتي
قوله في كحاظ العقل ان كان هذا نظرا لثبوت التقرر للماهية وكانت الماهية المتقرة في هذا الحاظ مصداقا لحال التقرر مطلقا
او في العين ومطابقا لصدقه كانت القضية ذهنية لانها حاكية عن امر موجود في الذين ثبوت امره في الذين فلا يكون
على هذا سبيل الى نفى كونها ذهنية والقول بكونها حقيقية ثم كون الماهية المتقرة في العين في كحاظ العقل مصداقا
للقضية القائلة الماهية موجودة خارجية او انها مكتنة في الخارج او انها واجبة فيه غير معقول اصلا لانه يؤدي الى

ان الوجود في العقل موجود خارجي وبذلك انش من الهذيان فانظر الى صاحب لافق المبين كيف يتخط في كلامه لايبالي اين
 يذهب وانظر الى الشارح كيف يقتضي بتقليده ولا يدري كيف المذهب اله العاصم عن آفة التقليد وهو في العصمة
 والتسديد قوله لا يابى على حال معين لا شك في ان مصداق الامكان والوجود والوجوب الخارجيات نفس
 المية لالحال صفة زائدة عليها والالم يكن الماهية قبل بحق تلك الصفة بها ممكنة وموجودة وواجبة لكن ذلك لا
 يستلزم ان لا يكون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه خارجية اذ لا يشترط في القضايا الخارجية ان
 يكون مناشي محمولاتها احوال زائدة على الموضوعات بل لا بد منه في القضايا الخارجية ان يكون مصداق محمولاتها
 نفس الحقيقة المتقررة في الخارج ولا شك في ان مصداق الوجود الخارجي وممكن الوجود في الخارج هو الماهية المتقررة
 في الخارج فلا وجه لنفي كون تلك القضايا خارجية بقوله ولذا لم يكن العقود بها خارجية في غاية السخافة قوله بل حقيقة
 لا يخفى ان القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه قضايا بديهية صادقة فان كانت حقيقة فاما ان تكون
 صادقة في ضمن الخارجية فيكون تلك القضايا خارجية واما ان تكون صادقة في ضمن الدهنية فيكون تلك القضايا
 ذهنية فلا معنى لنفي كونها خارجية اذ ذهنية وليس لصدق الحقيقة البتة احتمال آخر وار صدقها في ضمن الخارجية
 بديهية وفي ضمن الدهنية البتة قوله وامكانه المحكي عنه بامكان الوجود الخارجي ومصداق الممكن ليس هو الماهية
 المتقررة في العين في كحاظ العقل لان امكانها سابق على تقريرها في العين وعلى تقريرها في العين في كحاظ العقل
 فالحكي ما ذكرنا سابقا ان القضية المعقودة بالامكان سالتة بسيطة وليس مصداقها الماهية المتقررة قوله اذ
 مصداق كحل فيها كحاظ العقل المصدق اذ قد يطلق على المحكي عنه معنى مطابق كحل قد يطلق على علة الصدق وكحاظ العقل
 ليس مصداق كحل الوجود العيني وامكانه ووجوبه بالمخمين فلعلم المعنى ان مصداق كحل فيها نفس الحقيقة المتقررة
 في العين الملحوظة للعقل بنا على ما زعم قوله المتقررة في العين من اجاعل بيان لمصداق كحل الوجود العيني فان
 مصداق كحل الوجود هي الماهية المتقررة في العين من اجاعل في كحاظ العقل على ما نعلم وانت تعلم ان هذا الصبح على
 اطلالة فان الوجود الخارجي صادق على الواجب سبحانه ومصادقه هناك نفس الحقيقة المتقررة لا الماهية المتقررة من
 اجاعل في كحاظ العقل قوله اذ هي باهي لا ضروري لتقرر هذا الامكان قوله اذ هي من حيث اقتضار اجاعل اياها بانها
 في الوجود لا يخفى ان هذا انما يصح على اطلالة في الوجود بالغير لا في الوجود الذاتي ولا في الوجود المطلق ثم لا يذهب
 عليك ان الشارح حكم فيما سبق بان مصداق تلك الماهية نفس الحقيقة المتقررة من حيث هي وبها بان مصداقها الماهية هي
 متقررة مطلقا وفي العين في كحاظ العقل فبين كلاميه نهافت واليه حكم انفا بان المحكي عنه بالامكان الماهية باهي متقررة

مطلقا وفي العيين في كحاظ العقل وكبحر مبنيا بان مصداق كحاظ العقل نفس المبنية بما هي للضرورة والقدر والاقر من ان اعتبار
 انها متقرة وبذا اليف تنبأف وبذا كلفه التقليل قوله وبذوي التي تستعمل في حكمته ما بعد الطبيعة اى المعقولات الثانية
 بالمعنى الثانى بنى لمعقولات الثانية المستعملة في الفلسفة الاولى قوله ثم بحثية المعبرة لما ذكره الا ان موضوع المنطق
 عند القدر المعقولات الثانية باعتبار صحة الايصال وتوقفه عليه فسر معنى لمعقولات الثانية اى ان تعرض بحال بحثية
 ولعل ان بحثيات المعبرة في موضوعات العلوم قد تكون اطلاقية وقد تكون حثيات زائدة على نفس الموضوع كما في
 قولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض موضوع الطبعى الجسم من حيث الحركة والسكون وموضوع المنطق
 المعقولات الثانية من حيث الايصال الى مجهول لضرورة او قصد يقى فاما بحثية الاطلاقية فلا تكون مجوثة عنها في
 العلم فلا اشكال فيها اما الاشكال في الحثيات الزائدة فانها تكون مجوثة في العلوم التى تلك الحثيات معتبرة في
 موضوعاتها كما يجب في الطب عن الصحة والمرض وفي الطبعى عن الحركة والسكون وفي المنطق عن الايصال مع ان
 الموضوع وقيوده يجب ان تكون مفروضة عنها في العلم ويجب عنه في المشهور بان بحثية المعبرة في موضوع الطب
 ليست نفس الصحة والمرض بل صلوحها وفي الطبعى ليست نفس الحركة والسكون بل صلوحها مثلاً وهو ليس مجوثة عنه
 في العلمين انما المبحث عنه نفس الحركة والسكون ونفس الصحة والمرض لا الصلوح فاورد عليه ولا بان الصلوح اعتبر في
 الموضوع ليس هو مطلق الصلوح بل الصلوح المضاف الى الصحة والمرض والحركة والسكون فالصناف الى الصلوح اى معتبر في
 القيد فلا يكون مجوثة عنه في العلم فاجب بان الصلوح لا يقتضى وجود الصناف اليه حتى يكون ما يضاف اليه قيداً في الموضوع
 فكما لا يلزم من التقييد بالمكان التقييد بالوجود لا يلزم من التقييد بالصلوح التقييد بالصناف هو اى ما يضاف الى الصلوح
 انما يلزم معرفة خصوصيته ومفروض عنه في العلم انما يكون نفس الموضوع وقيوده لا ما يلاحظ لمعرفة قيوده اى وثانياً
 بان البحث قد يقع عن نفس الصلوح ايضا كما يجب في الطب ان اى بدن صالح للصحة وفي الطبعى اى جسم صالح للحركة
 وقال صدر الشريعة ان هذه البحثية بيان للاعراض الذاتية المبحث عنها في العلم لا قيد من الموضوع واورده عليه العلامة
 الفتازلى بان يلزمه تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاقتبل وبانه مخالف للمشهور واجيب عن الثانى بان
 صدر الشريعة ان البحثية تقييدية في نظر الباحث ومقتصرة للبحث على بعض العوارض وليس هذا مخالفاً للمشهور واجوب
 عن الاول ان اللازم لم يترم واختلاف العلمين انما هو لاجل اختلاف البحثية في نظر الباحث فعلم السامو العالم وان
 شارك علم البنية في الموضوع معنى جرم العالم وفي المحمول كالكورية الا ان الاول يتغير بين حيث هو ذو طبيعة والثانى يتغير
 من جهة الاحوال العارضة له من جهة الكمية وقال العلامة الفتازلى ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحث في العلم عن

لمعقولات ثمانية اخرى بهذا الاعتبار احوال للمعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فجزان بحيث عنها تجعل محمولات
 لمسائل الصناعة ولا ضمير في ذلك فان الممتنع ان يبحث عن الموضوع بما هو موضوع فالذاتية والعرضية انما يبحث عنها
 من حيث انها من الاعراض الذاتية لمعقول ثان آخر واعترض عليه بعض الشراح بانه يرجع الى تكلف مستغنى عنه وبانه
 مشكل في الكل والجزئي فان قلت ان الكل والجزئي يكملان على الخاص والعام وهما ايضا من المعقولات الثانية قلت
 يجعل العام والخاص ايضا محمولان في المنطق فيلزم ان خلف قال وباجملة ارجاع المحمولات كلها الى المحصول الثاني
 العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى تكلف مستغنى عنه انتهى وان تعلم ان الاشياء
 على نفي كون المعقولات الثانية موضوع لمنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما
 لو ثبت انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود في منطق اذ لم يتهد بعد مسألة منطقية
 يكون موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في منطق من حيث
 انها احوال لمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الكل اما ذاتي او عرضي او ان المعروف اما واحد يسمى فليس
 المسئلة بالتحقيق ان يكون ذاتي والماشي عرضي وان يكون الناطق صلا لجيوان الضاحك سمح حتى يتوهم ان
 المعقولات الثانية يبحث عنها في منطق من حيث انها احوال للمعقولات الاولى ولطین ان ارجاع المحمولات في منطق
 الى المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الثانية الآخر يرجع الى التكلف واما البحث عن الكلية والجزئية فانما هو كونها
 من عوارض المفهوم وهو ليس من المعقولات الثانية والمفهوم ليس محمولا في مسألة من مسائل منطق فاذا ذكره في غاية
 السقوط قوله ثم المعلوم المقصود بهذا البطلان لراي المتأخرين حاصلة ان المعلوم المقصود والمعلوم التصديقي لا يمكن
 ان يحملا موضوعين للمنطق لانه ان اريد كونهما موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع للمنطق فذلك صريح البطلان اذ
 مفهومهما ليس موصلا لاصحاح لان ثبت له العوارض لبحث عنها في منطق كالجنية والفصيلة وغيرها وان اريد
 ان مصداقهما موضوع للمنطق فاما ان يراد ان مصداقتهما مطلقا موضوع للمنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات
 كالجيو ان وغيره مطلقا ليست يبحث عن احوالها في منطق اذ البحث في المعقول القريب البعيد انما هو على العموم
 ومصاديق يزين المفهومين كالجيو ان للناطق او كالتفسيمة القائلة العالم متغيرا مثالا لا تتصل بذواتها لان البحث
 عن احوالها على وجه العموم لم يلاحظ بحيثية عامة فاما ان يراد ان مصداقتهما من حيث انها معروضة للمعقولات
 الثانية موضوع للمنطق ويبحث فيه عن احوالها فيخبر يرجع البحث الى احوال المعقولات الثانية فيكون الموضوع
 للمنطق هي المعقولات الثانية هذا يحصل كلام الشارح وفي عبارة مسأله من وجهين الاول في قوله لان يبحث عنها

وحتى العبارة ان يقال لان يجب عن احوالها والثاني في قوله وما صدق عليه من المعقولات الاولى لان ما صدق عليه
 المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يخصر في المعقولات الاولى فان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي يصيدان
 على المعقولات الثانية ايضا ويكون بعضهما موصلا لغيره فاعليه بالمعقولات الاولى ليس في محله وتحقيق
 المقام ان المنطق يبحث عن احوال ما هو موصول الى علم تصوري او علم تصديقي من حيث انه موصول لا شبهة في
 ان الموصول انما هي المعلومات التصورية والتعريفية كالحيوان الناطق الموصول الى تصور الانسان وكقولنا الانسان
 حيوان وكل حيوان جسم الموصول الى التصديق بان الانسان جسم لكن الموصول في الادل هو الحيوان الناطق من حيث
 انه صدق في الثاني ذلك القول المؤلف من حيث انه شكل اول مفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس
 بموصول فالمنطق ليس يبحث عن احوال ذلك المفهوم وانما الموصول مصداقيه من حيث انها معروضات لتمام الحكمة
 والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية والمحولية والقياسية الى غير ذلك من المعاني التي لها
 مدخل في الالهيال فخلق في الموضوعيات ذوات تلك المصاديق والجهات التي لا مدخل لها في الالهيال فهي مغفل
 عن بحث المنطق ولا يخفى ايضا ان مفاهيم المعرفة والحجج والحدية والرسمية والقياسية والشكلية ليست موصولة الى
 تصورات حقيقة او تصديقي قضائية بل الموصول اليها هي المعلومات المعروضات لتلك المفاهيم فالقدا ارادوا
 يكون موضوع المنطق هي المعقولات الثانية ان مفهوم المعقول الثاني موضوع المنطق فذلك صريح البطالان
 فان مفهومه اعني مفهوم ما يكون ظرف عروضة الذهن ليس موصلا ولا معروضا للعوارض المجتث عنها في المنطق
 وان ارادوا به ان ما يصدق عليه هذا المفهوم كالمعرفة والحدية والحجج والقياسية وغيره موضوع المنطق فهذا ايضا
 باطل فان تلك المفاهيم ليست موصولة الى تصور ولقد يدق بل الموصول اليها المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم
 وان ارادوا به ان موضوع المنطق هي تلك المعقولات الثانية العارضة للمعقولات مطلقا من حيث تنطبق عليها
 يتعدى احكامها اليها فذلك صحيح لان المسئلة القائمة السالبة الدائمة تتغلكس فيها مثلا حاكمة على ما يصدق عليها
 السالبة الدائمة بانه يتغلكس الى ما يصدق عليها السالبة الدائمة فموضوع هذه المسئلة معقول ثان من حيث انه ينطبق
 على معلومات كقولنا الاشئ من الحيوان ونحو قولنا الاشئ من القياس متغلكس من سالتين مثلا فيتعدي هذا الحكم الكلي
 الى تلك المعلومات فالمثبت له هذه المحمول هي تلك المعلومات والمعلوم عليه معنى ما حصل في العقل عند حكمه بالبحر
 هو تلك المعقول الثاني المنطبق على تلك المعلومات وقد مر على ذلك حال موضوعات سائر المسائل المنطقية و
 محمولاتها فموضوع كل مسئلة منها معقول ثان ينطبق على معلومات هي معروضات ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات

ذلك المعقول الثاني بما هي معرفة سواركان تلك المعلومات مقولات اولى ام مقولات ثمانية وما يورد على القدار
 من انه قد يبحث في المنطق عن فرض المقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية مع انه لا يبحث في العلم
 عن نفس موضوعه في غاية السقوط لان البحث عنه في المنطق هو المعقول الثاني المحمول على مقول ثان آخر على
 نحو ما عرفت فهو باحث عن احوال المعقول الثاني نعم لو كان في المنطق مسئلة موضوعها من المقولات الاولى ومحمولا
 مقول ثان لكان لهذا الالزام وجه وانما في شرح المطالع من انه ان اريد بان المنطق يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية
 والعرضية انه يبين مقولاتها فهو ليس من المسائل اذ المسئلة ما يطلب فيه التصديق وان اريد به انه لطلب التصديق
 بشروطها لا لاشار فهو ليس من المنطق بل هو وظيفة الفلسفة فلعل المراد به ما ذكرنا عن ان المنطق لا يبحث عن ثبات
 مقول ثان للمعقول اول والا فكون المقولات الثانية محمولات في المسائل المنطقية لا يكره التحقيق نذهب
 القدار اما المتأخرون فان ارادوا ان موضوع المنطق مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي فذلك لا يصح كما عرفت
 وان ارادوا ان مصاديقه موضوع المنطق فان ارادوا انها بذاتها مع غل النظر عن كونها معرفة للمقولات الثانية
 موضوع المنطق فذلك ايضا باطل كما عرفت ان ارادوا ان مصاديقه من حيث انها معرفة للمقولات الثانية
 موضوع المنطق فذلك حق لا يكره لان هذا هو بعينه ما حققناه من سبب القدار وانما الفرق في التعبير فالقدار يقولون
 ان موضوع المقولات الثانية العارضة للمعلومات المنطقية عليها بحيث يتعدى احكامها اليها والمتأخرون يقولون ان
 موضوع المعلومات المعروضة للمقولات الثانية المحمولة في المسائل اوصافا عنوانية لتلك المعلومات الاجراء
 الاحكام عليها واعتبار حيثية الالصال في بيان الموضوع قرينة على ان القدار انما ارادوا المقولات الثانية المنطقية
 على المعلومات لانها الموصلة دون المقولات الثانية لاس من حيث الانطباق عليها وعلى ان المتأخرين انما ارادوا المعلومات
 المعروضة للمقولات الثانية لانها الموصلة للمعلومات مطلقا فهذا هو القول الفصل الذي لا محيد عنه واسد المنوق للصواب
 قوله ومن ظن ان بعض القدار ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث الدلالة على المعاني لما رادوا ان المنطق ليقال فيه
 ان الحيوان جنس الناطق فصل الحيوان الناطق حد وان كل ج ب وكل ب ا قياس فتوجهوا ان الالفاظ هي
 موضوع المنطق وهذا ضلال مبين فان نظر المنطقى انما هو في المعاني المخولة فانها الموصلة الى المجموعات ورعاية
 جانب الالفاظ انما هي بالعرض لتوقف الافادة والاستفادة عليها وتعد ترتيب المعاني بدون تخيلها قوله تفصيل
 ان اصول المطالب راجع قال المحقق في شرح منطق الاشارات المطالب العلمية ينقسم الى اصول وفروع والاصول
 هي الكليات التي لا بد منها ولا يقوم غير ما مقامها وتسمى الامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع

ولكن ان يقوم غير ما تقامها والامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة مسته وهي مطلب وبل لم لان كل واحد يشتمل على
 مطلبين قد قيل انها اربعة واضيف اليها مطلب كضد اثنان للتصور وهما وى واثنان للمصدقين وهما بل لم
 ثم قال في شرح قول الشيخ منها مطلب هي شئ ومطلب تميز الشئ عما عداه قد لا يعدها المطلب في الاصول لان ما
 مما يغني عنه اذ هو يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعدها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة
 يتعين بمطلب تميز كل واحد من مختلفات احتقائق بالفضول ولا يقوم غير مخرج مقاسه ثم قال بعد ذلك وههنا مكتبة وهي
 ان المطالب كما ذكره بالكثرة والمكثرة في علمه قليلين ان يقللوا بابان يجعلوا اصولها اثنين مطلب للتصور ومطلب للمصدقين
 ويطوى الباقية فيها وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبى ما وبل لان
 مطلب ما يغني عنه ويقوم مقاسه فيقال ما علته وما سببه قال الشيخ في صدر المقالة الرابعة من الفن الخامس من
 برهان اشعار المطالب ان كان للمكثرة ان كثير ما بالاي وكم وكيف فانها يجب ما يجب عنه في هذا الموضع اربعة اشياء
 داخلان في الابل احد هاهل يوجد شئ اى على الاطلاق والثاني هل يوجد شئ شيئاً مثل انه هل يوجد الجسم مركباً
 من اجزاء غير متجزئة وكل واحد من مطلبى الابل تتبعه مطلب العلم وتصيل بذلك مطلب واما مطلب الاى فمن التواجد
 للمطلب فانهم قال بعد كلام فعد بان من هذا ان المطالب ترجع الى بل الشئ والى ما الشئ وان مطلب العلم محتاج من
 مطلب الشئ بوجوده لانه ما الاوسط انتهى وبالحكمة فالاختلاف في حصر امهات المطالب في اربعة او ثلثة او اثنين يرجع الى
 التفصيل الاجمال فمن استحسن التفريق وتفصيل بينهما كشره ومن استحسن الاجمال قلها وطوى بعضها في بعض ولا حاجة
 في شئ من تقليل والتكثير فان مرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف في التسمية لا غير قال بعض اشرار من ان
 ما ذكره اخص من ان امهات المطالب اربع ينافي ما في الحاشية القديمة من ان القوم حصروا امهات المطالب في
 ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اى الى ما بان يقال حاصل اى شئ ما يميزه لانه ان يرجع الى الاشياء
 فيكون المقصود شرح مدلول المميز وان ارجع الى ما الحقيقية فيكون المقصود مطلب حقيقة بعد العلم بوجوده ولا يخفى ان المقصود
 السائل لا يكون احداً منهما فهو مطلب براسه ناش من الخلطه عن النكته التي ذكرها المحقق ومن ادبر مطلب اى
 تحت مطلب فانظر الى ان جواب ما لا شانه على المميز لكون المميز منذر جاني احد الرسم الاسمي الذي هو جواب العارضة
 وفي احد الرسم الذي هو جواب ما الحقيقية فمن عن جواب اى شئ فلا حاجة الى اعتباره مطلباً براسه بعد اعتبار مطلب
 ما ومن اعتبره مطلباً براسه نظر الى انه قد يحتاج بعد الجواب عما هو في حال الشركة الى طلب تميز كل واحد من اشتركات المختلفات
 احتقائق بالفضول والامر في هذا الاختلاف الراجح الى التسمية سهل قوله فالمطلب التصور لا شك في ان كل علم

مطلوب لا بد من طلب العلم المطلوب اما التصور او تصديق فالمطلوب الاول اما تصور الشيء بمجده او سمه وتميزه عما عد
 بحسب جوهره او عرصة الاول مطلب ما والثاني مطلب ما والمطلب الثاني اما تصديق بكون الشيء موجودا في نفسه بكون
 الشيء موجودا على صفة وهذا مطلب بل واما العلم لعلة التصديق بالعقد وهذا مطلب لم فبذره اصول المطلب على تقدير
 تفصيلها وكثيرا وقد اختلفوا في مطلب ما فقال بعضهم ما سوار كانت شارحة او حقيقة لمطلب التصور مطلقا سوار كان
 بالوجه او بالكنه فيقع الحدو الرسم في الجواب غاية الامر ان الحدو لي بالواقع في الجواب من الرسم اذ العلم بالحدو وكل من
 العلم بالرسم وهذا الذي ذكره الشارح في الشرح الاول ونقل الشارح عن المحقق الدواني في حاشيته على شرح المطلاع ان
 ما الشارح لمطلب التصور مطلقا سوار كان بالكنه او بالوجه ما الحقيقية لمطلب التصور بالكنه نقطه قال هذا المحقق في الشارحة
 القدوة ان الرسم ايضا يقع في جواب ما هو في الجملة غاية الامر ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار الى
 هذا القول الثالث ذهب المصنف ذهب المصدر المعاصر للمحقق الدواني الى امتناع وقوع الرسم في الجواب مطلقا في بعض
 اقله ليدل على نفي بعض اقله وانما يقع في الرسم في جواب ما الشارحة دون ما الحقيقية فيرجع ذهبه الى ما قال المحقق
 في حاشيته شرح المطلاع وذهب صاحب لائق المبين الى ان ما سوار كانت شارحة او حقيقة لا يصلح سوالا وجوبا بالالا
 بحسب رتبة الحقيقة فلا يقع في جوابها مطلقا الا الحدو ولكن الحدو عدم من ان تكون توسيعا او حقيقة وقال بعض المتأخرين
 ان كل ما في اللغة سوال عن المابية وفي اصطلاح ايساغوجي عن تمام المابية المختصة او المشتركة وفي اصطلاح الفريزياتي
 عما يعرف الشيء حدو كان او سوا فبذره خمسة اقله وانما هو الاول لان التصور اما بالكنه او بالوجه وكما ان التصور كنه
 يكون مطلوب بالذلك التصور بالوجه يكون مطلوب بالذلك التصور بالوجه فاذا كان مطلوب ما من طالب لا يصلح لطلبه الا ان يكون
 ما لمطلب التصور مطلقا سوار كان بالكنه او بالوجه فلا توسع ومنظر فيقع الرسم في جواب ما حقيقة سوار كانت ما حقيقة او
 شارحة نعم قد مطلق القوم في فن ايساغوجي على ان العرضي لا يقع في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في فن فاضل السيلاني
 ان لا يقع الرسم في جواب ما حاصله وان لا يكون الرسم مطلوب او قد نقل عن الشيخ عمر الحيايم ان مطلب ما هو السؤال عن
 حقيقة الشيء وماهية فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما او اشاريا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا المطلب حاصرا للجواب المحجب
 حين طر في الاجابة السلب بل يكون الجواب الى المحجب يأتي باشار او بما يراه حدو لذلك الشيء او معر فالانتهى وبذا ظاهرا
 في ان الرسم يقع في جواب ما شارحة كانت او حقيقة ونقل عن الشيخ الرئيس انه قال في عيون الحكمة المطلوب بما تعرف
 شرح الاسم فان كان الشيء موجودا فيطلب بما الحقيقية عده او سمه الحدو من اجناس وفضول والرسم من اجناس و
 خواص انتهى وما قال المصدر الشيرازي وابنه من ان عبارة عيون الحكمة في النسخة المصححة هكذا فيطلب ما الحقيقية

وسمى المعنى ان المطلوب بالاشارة لعرف شرح الاسم وبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب بالاشارة قد
ذلك الموجود كان معناه معنى الاسم وسمى المكان رسمه معناه فيكون الابق في جواب ما بالاشارة ما هو صدك لموجودا والرسم
باحقيقة وان لم يكن الواقع في جوابها هو صدق رسمه من حيث بما هو رسم بل من حيث بما معنى الاسم فبالحقيقة يتحقق بل
معنى كلام الشيخ ان المطلوب بما قبل العلم بوجود الشيء لعرف شرح الاسم فان كان الشيء موجودا فيطلب بالتحقيقية التي هي متاخرة
عن البلية بسيطة صدق او رسمه لو كان مراد الشيخ ما ذكره عن بيان جواب ما بالاشارة فقط لم يكن لقوله فان كان الشيء موجودا فيطلب
المنقضية لان المطلوب بالاشارة لعرف شرح الاسم من دون تعرض لكون المعنى موجودا او غير موجودا وبها هو المعروف الا
على انه على هذا التقدير يكون هذا الكلام ساكتا عن كمال الحقيقة التي هي العمدة وبالجملة فلا ريب في صحة وقوع الرسم في جواب
اشارة كانت او حقيقية فان التصور بالرسم مطلوب لا بد له من طالب ولا يبيع للطلب الا ما قال الغياث انصور من ان كان
اريد ان يحيل ان يدخل الرسم تمامه في مطلب احد فذلك غير لازم الا ترى ان احد الناقص ليس كذلك ان اريد به ان يجب
ان يدخل الرسم ونوعه في مطلبين بان يدخل بعض اجزائه في مطلب وبعض آخر في مطلب آخر فبذلك اذا جسد دخل
في مطلب او الخاصة في مطلب اى شيء في عرضه ساقط اذا التصور بالرسم مطلب احد لا بد له من طالب احد ولا يكفي دخول
اجزائه في مطلبين مطلب ما وطلب اى ولو كان كذلك لم يكن احد التام ايضا واخلا في مطلب فان اجسد دخل في مطلب
ما ولفصل في مطلب اى شيء وما قال من ان احد الناقص غير داخل في مطلب احد بمنع بل هو داخل عندنا في
مطلب ما قال العلامة التقاضي في التلخيص ما يتعلقه الواضع ليضع بازاء اسماء ما ان يكون له حقيقة حقيقية او لا وعلى الاول
ما ان يكون متعلقه نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوده او اعتبارات منه فتعرف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها
ماهية حقيقية تعرف حقيقة يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها وبعضها او بالعرضيات او بالتركب منها وتعرف
مفهوم الاسم وما يتعلقه الواضع فوضع الاسم بانما تعريف اسمى يفيد تبين ما وضع الاسم بازاءه بلفظ اشتراكه كقولنا العصفور لا
بلفظ يتصل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ثم قال في تحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم
وماهية الثابتة في نفس الامر وتعرفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي بحسب الحقيقة وهي متاخرة عن بل بسيطة
الطالبة لوجود شيء متاخر عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه انتهى وهو صريح في ان التعريف الحقيقي الذي هو جواب
ما حقيقية يفيد تصور الماهية بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالتركب منها فانما الناقص داخل في مطلب ما
حقيقية ويستدل المحقق الدواني في احاشية القدسية على جواز وقوع الرسم في جواب ما بان المقوم حصرا واهيات المطالب
في طالب ما وطلب بل وطلب لم يتموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم الى ما هو لطلب الماهية الحقيقية و

مطلب بل الى بسطة والمركبة وحكمها بان مطلب بالاسمية تقدم على جميع المطالب معللين باننا لم تعرف شرح قول القائل
 بل غفلة مغرب موجود لم يكن ان الحكم عليه بالنفي والاثبات فحيث ان يكون هذا الجواب لشرح الاسم قبل مطلب بل لم
 تعرف ان اشئ موجود ثابت لم يكن ان تحقق ذاته اذ لا يكون للمعروف ذات حقيقة فاولا انهم ارادوا به ما يعبر عنه
 بل التعريف اللفظي اي لم يعبر عنهم بهذا الحكم لجاز ان يعلم رسمه مثلاً لم يطلب بلبية بسطة الى آخر المطالب هذا ما هو
 قال فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الحكمة غاية في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح
 به في شرح الاشارات وهذا هو المدعى على جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت في الجملة ولا يدل على جواز وقوعه في جواب
 ما الحقيقة اصلاً فان الحكم عليه بالتقدم على مطلب بل بسطة هو مطلب ما اشارت ولعل معاصره لا ينافي في
 جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت فانه قال بعد نقل كلام الشيخ في عيون الحكمة الذي مر ذكره اننا لا نضطر في ان
 ذلك كما صرح به مطلب ما اشارت ولا في ان الما التي كلامنا فيها هي الحقيقة وقد ذكر في اشار مجاباته ما يدل على انه
 لا ينافي في جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت كما سيلج اشارت على مغرب فهذا الاستدلال لا يجدي المحقق
 شيئاً لان اشار النزاع بينه وبين معاصره هو ان شراح التجربة قال اذا سئل عن الضاحك بما هو يجب بالكاتب عصف
 عليه الصديقه انه لا يصح ان يجاب بالكاتب لانه عرضي بالقياس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو
 فاجاب عنه المحقق بتجيز وقوع العرضي في جواب ما هو مستدلاً بما قلنا عنه وظاهر ان ما التي فيها جرى الكلام هي الحقيقة
 ثم في كلام هذا المحقق منطرب يدرك بتدقيق المنظر هو ان كلامه الذي استدلى به ان كان في مطلب ما الحقيقة لم يتم استدلاله
 ولم ينطبق الدليل على المدعى والكان في مطلب ما اشارت كما صرح به بقوله وحكمها بان مطلب بالاسمية ان لا يلائم
 قوله غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات لان عبارة شرح الاشارات
 في شرح قول الشيخ ومنها مطلب ما هو اشئ وقد لطلب ما بهية ذات اشئ وقد لطلب ما بهية مفهوم الاسم مستعمل ذات
 اشئ حقيقة لا يعلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بالاول هو السائل عما هو ويجب باصناف المقول في جواب
 ما هو كما مر ذكره وقد يقع احدود الحقيقة في جواب ما يقيام الرسوم مقامها على وجوب التوسع او عند الاضطرار الطالب بما
 الثاني هو السائل عن ما بهية مفهوم الاسم كقولنا ما اخلا وارادنا لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغو بل هو
 السائل عن تفصيل دل عليه الاسم اجمالاً فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة و
 يقتضين كان الجواب محسباً لاسم وان اجيب بشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالانتماء على سبيل التجربة كان رسماً
 بحسب الاسم انتهى ونزه العبارة صريحة في ان جواب ما الحقيقة حقيقة تفرق في اصناف المقول في جواب ما هو معنى الجنب

والنوع واحد وأنه قد يقع احدى في جوابها وقد تقام الرسوم مقام احدى وتوسع بحيث لا يكون احدى حقيقة معلومة وعند
الاضطرار كما في ما ذكره المكي للسؤال عنه حقيقة في هذا الكلام من شرح الاشارات في التحقيق وكلامها المحقق على هذا التقدير
في ما اشارت ثم معنى ما قال شارح الاشارات وبراها تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع وعند الاضطرار ليس هو ان يجار
بالرسم ويراد بها احدى ومجازا بان يطلق الالفاظ الموضوعة بازار الرسم ويراد بتلك الالفاظ معاني احدى واذ على هذا
التقدير يكون المقول في الجواب هي احدى ودان المقول في الجواب باحقيقة هي المعاني دون الالفاظ ولان التقدير ان
معاني احدى وغير معلومة فلا يمكن استعمال الالفاظ فيها ولا اذلة تلك المعاني بها بل معناه انه يجار في الجواب بالرسم
ويراد بالالفاظ استعماله في الجواب المعاني التي هي عرضيات للسؤال عنها باحقيقة ولقد رآها بعد وعل على سبيل التوسع
فهي رسوم حقيقة وعدو توسعا فانما التوسع في اقامتها مقام احدى واستعمالها في محل احدى وهذا الكلام صحيح في ان
جواب ما الحقيقة ليس محلا للرسم حقيقة والالم يكن في وقوع الرسم في جوابها توسع اذ لا توسع في اقامته الشيء في محله انما التوسع
في اقامته الشيء في غير محله فهذا الكلام مما يزيد ما ذهب اليه معاصرون عدم وقوع الرسم في جواب ما الحقيقة واما ما اشارت
فظاهر كلام شارح الاشارات يدل على جواز وقوع الرسم في جوابها من دون ارتكاب اقامته الرسم مقام احدى على وجه التوسع
حيث قال ان احياء شيء خارج عن المفهوم ودل عليه بالانضمام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم ونفهم من كلامه ان
الحاكي ان لا بد في جواب الاسمية ايضا من ذكر احدى الاسمي فانه قال لو نفهم ما يدل عليه الاسم برسم لم نفهم عن الطلب بل
يطلب حده او لا ثم يطلب بهل البسيط وعلى هذا يكون مراد القوم حكيم بتقديم مطلب ما الاسمية على سائر المطالب تقدم
اعلم بالاحد الاسمي عليها ولا يكون مرادهم تقديم ما نفهم احدى الرسم كما نفهمه هذا المحقق حيث قال فلو لا انهم ارادوا به ما نفهم احدى الرسم
بل التحريف للنقل ايضا لم يصح منهم هذا الحكم فانما ان عليهم لا يدل على وجوب تقدم احدى الاسمي ليجاز ان يعلم لسؤال عنه ما اشارت
برسمه يطلب بهل البسيط الى آخر المطالب فنسلم كذا ذلك التحليل لا نفهم على تقدير اعادة ما نفهم احدى الرسم ايضا اذا سوال عن
التصديق بالوجود انما يقتضي تصور الشيء بوجه ما لا يتوقف على ان يطلب بالاشارة حده او رسمه حتى لا يتم تقدم مطلبه اشارت
على مطلب اهل البسيط وتصور الشيء بوجه ما لا يحتاج الى السؤال الطلب بالاشارة الا ان تخصص مطلب اهل البسيط بانها
سوال عن التصديق بوجود شيء علم باحدى الرسم فيقدم عليه طلب حده او رسمه بما اشارت لكن على تقدير مثل هذا تخصيص لقائل
ان تمثيل الم لا يجوز ان يكون مطلب اهل البسيط التصديق بوجود شيء الذي علم باحدى فان احياء عن هذا بانهم حصروا التصديق
في طلب اهل البسيط ومطلب اهل المركب فلو اعتبر في مطلب اهل البسيط كون الموضوع متصورا لكنه لم يحصل الاختصاص
اذ يعني التصديق بوجود شيء علم برسمه فارجع من ذلك المطلبين قبل مغلي تقدير تخصيص مطلب اهل البسيط بالسؤال عن

التصديق بوجود شئ علم بالحد والرسم ايضا يطل الاخصا ويمكن ان يتصور الشئ بوجود ثم يطلب التصديق بوجوده ثم يطلب
 بما الحقيقة لتصور حقيقة الموجودة من دون احتياج الى التصديق بوجوده لم يبق بقصوره بالحد والرسم وبذا يظهر ثم لا يخفى
 ان التعرف اللفظي لشئ انما يكون بعد تصوره مرة اذ فيه حصار صورة كانت حاصلته من قبل فلا يمكن ان يعرف الشئ
 بالتعرف اللفظي قبل تعرف شئ في اول الامر فلا يصح قول المحقق فلو لا انهم ارادوا ما يعي الحد والرسم بل التعرف اللفظي
 ايضا فلو لم يريو ما يعي التعرف اللفظي لم يقدح ذلك في تعليلهم فافهم قوله خلافا لجلال المحققين الطاهرين كلامه في
 حواشي شرح التجرية تجزؤ وقع الرسم في جواب الحقيقة ايضا حيث قال في الحاشية الجديدة في اثنار مناظرة مع معاصر
 وليست شعري اذ لم يكن الرسم داخل في مطلب ما ففى اى مطلب يدخل اذا لم يحل لدخوله في مطلب اى لانه سوال
 عن محض المميز كما صرح به ولا في غيره من المطالب انتهى وبذا يصح في ان الرسم داخل في مطلب بالحقيقة ايضا فان
 العلم بالرسم كثيرا ما يكون مطلوبا بعد التصديق بالهئية البسيطة فيجب ان يكون داخل في مطلب ولا يصلح له الا مطلب
 بالحقيقة فيبين كلامه هذا والكلام الذي نقله انشراح عن حاشية على شرح المطالع تدفع ظاهره وحق ان كلام المحقق
 في هذا البحث مضطرب جدا ما اضطرب كلامه في الحاشية القديمة فقد يناه انفا واما اضطراب كلامه في الحاشية الجديدة
 فلانه انما يقول بجواز وقوع الرسم في جواب الحقيقة على سبيل التوسع والاضطرار مع ان مقتضى كلامه هذا اعنى قوله
 ليست شعري الخ ان يجوز وقوع الرسم في جوابها من دون توسع وبلا اضطراب قوله تحصيل كنه الموجودات الاعيانية
 الموجودات اما ان يكون لها اكناهة وحقائق سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب نظار ولا يكون
 لها اكناهة ومهمات سوى مفهوماتها التي تتمثل في الذهن من دون تجسم نظار والثاني كالامور الاعتبارية مثل الوجود
 المصدرى والوحدة والكثرة وغيرها من الامور العامة والمقتولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه بالحقيقة فان هذا
 القسم مفهومات بديهية ولا أهمية لها سوى ما ارسم في الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس فصول القسم
 الاول هيئات مركبة من الاجناس وافصول فمنها موجودات خارج الشارع كالمهمات الجوهريّة والعراض السوجودة
 بانفسها في الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامر وان لم تكن موجودة خارج الشارع كانواع الماهيات
 السببية وبعض انواع مقولة الكيف والحكم فالمازالموجودات الاعيانية هو القسم الاول فالمازالمهمات
 الامر ما اهتم الثاني فليس تصور ما مطلوب ما بالحقيقة فافهم قوله واللام يستحسن السائل بما اشارته ليطالب بتفصيل
 مادل عليه لاسم فان جيب جميع ما داخل في المفهوم الذي دل عليه لاسم بالمطابقة كان الجواب هذا اسميا للسؤل
 عنه وان اجيب بشئ خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم التزاما كان رسما بحسب الاسم ثم بعد التصديق

بوجود المسمى مطلباً منه بما الحقيقية فان جز في جوابها وقوع الرسم ايضا لم يكن في اعتبارها الحقيقية فائدة يعتد بها لان تصور
 المسؤل عنه بالحد او الرسم يحصل مطلب ما الشارحة والتصديق بوجوده يحصل مطلب البهل البسيط فاما ان لم يجوز وقوع الرسم
 في جوابها فيجز ان تصور برسمه مطلب ما الشارحة ثم يصدق بوجوده بمطلب البهل البسيط ثم يطلب تصوره بالحد بما الحقيقية
 فيكون في اعتبارها فائدة معتد بها وان تحقق في بعض الصور ان تصور المسؤل عنه بما الشارحة او لا بما الحد ثم يصدق
 بهلية البسيطة فيعود الحد الاسمي حد تحقيقيا مثلاً اذا سئل ما الثالث المتساوي الاضلاع فيجب بان يشكح بحيطه بثلاثة خطوط
 متساوية كان ذلك حد الحب لا رسم ثم اذا بين المسائل اشكل الاول من كتاب اقليدس صار ذلك الحد الاسمي حدا
 تحقيقيا ولا يلزم من هذا الاتفاق ان لا يكون لاعتبارها الحقيقية مطلباً براسها فائدة معتد بها بخلاف ما اذا اوجب وقوع
 الحد في جواب ما الشارحة ايضا وعلى هذا التقدير يلزم ان لا يكون في اعتبارها الحقيقية فائدة يعتد بها بخلاف ما اذا جاز
 وقوع الرسم ايضا في جواب ما الحقيقية مع تجزير وقوعه في جواب ما الشارحة وعلى هذا التقدير ايضا يلزم ان لا يكون في اعتبار
 ما الحقيقية فائدة يعتد بها فسقط ما يتوهم من ان عدم الفائدة المعتد بها في اعتبارها الحقيقية لازم على المحقق الدواني
 ايضا فيجز ان يحصل علم المسؤل عنه بالكتبه بما الشارحة والتصديق بوجوده بمطلب البهل البسيط فلا يكون في اعتبار مطلب
 الحقيقية فائدة يعتد بها وذلك لانه لا يلزم من وقوع الحد في جواب الشارحة في بعض الصور ان لا يكون في اعتبارها
 الحقيقية فائدة معتد بها في شيء من الصور بخلاف ما اذا جاز وقوع الرسم ايضا في جواب الحقيقية مع تجزير وقوعه في جواب ما
 الشارحة وعلى هذا يلزم ان لا يكون في اعتبارها الحقيقية في شيء من الصور فائدة يعتد بها وعجب من هذا ما قال بعض الشراح
 من ان المقر عند علم ان جواب ما الاسمية هو بعينه جواب ما الحقيقية بعد العلم بتحقيق الهية فلو كان العرضي يقع في جواب
 ما الاسمية على ما جازه المحقق الدواني لكان يقع في جواب الحقيقية ايضا ولم تطفن بهذا القائل بان كون جواب الاسمية
 هو بعينه جواب ما الحقيقية بعد العلم بتحقيق الهية انما هو عند من اوجب وقوع الحد في جواب الاسمية واما عند من جاز وقوع
 الرسم في جوابها ووجب وقوع الحد في جواب الحقيقية فليس لك كليا يل في بعض الصور حيث يقع الحد في جواب ما
 الاسمية وقد نطق بذلك كلام شرح الاشكالات على ما اسلفنا نقله قوله للكمال زيادة التوضيح قال في الحاشية
 فانما ان تصورنا شيء اولاً بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فارادنا لتصوره بوجه آخر لو بان خاصة فهذا التصور ليس لتصوره بكنهه
 ولا يكون حاصله من طلب الشارحة والبهل البسيط فهو من طلب الحقيقية فاما ان انتهى علم ان متين بعد واحد والاشابة
 شيء واحد ولا يتبع تعدد الرسوم الثابتة له يجوز تعدد خواصه فلا امتناع في ان يرسم الشيء برسوم متعددة فلا باس بان يعلم
 شيء يرسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يعلم برسم آخر فيكون في علمه بالرسم الآخر بعد التصديق بوجوده مزيد توضيح

وزيادة تكميل علمه سواركان عليه قبل العلم بوجوده بوجه اعم او بوجه خاص فلعن تقييد الوجه بالاعم في قوله فاذا تصورنا الشيء اولا
 بالوجه الاعم وقع على سبيل التمثيل الا فلا حاجة اليه فالجزم قوله وهو متقدم على التصديق بقوام الشيء الظاهر من كلام القوم
 ان تقدمه على التصديق بالهينة بسيطة ضروري قالوا لان الشيء الملم تصور منه ولم يكن طلب التصديق بوجوده وانما يتم
 هذا لو ثبت انه لا يمكن طلب التصديق بوجود الشيء لقصوره بوجه ما بل يجب في طلب التصديق بوجوده من تصور به بحد
 برسمه وثبت ان تصور الشيء بوجه ما ايضا انما يحصل بطلب الشارحة وتخصص مطلب اهل البسيط بانه سوال عن التصديق
 بوجود شيء علم بحد او بوجه مخصوص هو رسمه لا بعد السؤال عن التصديق بوجود شيء علم بوجه ما من مطلب اهل البسيط وكذا
 مما لا سبيل اليه اما من حصر جواب الشارحة في احد سواركان حد او توسعا او حدا على الحقيقة كصاحب لافق البسيط والسبيل
 الى الحكم بتقدم مطلب الشارحة على مطلب اهل البسيط وكلام الصدق الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني يدل على انه يجوز
 وقوع العرضيات في جواب الشارحة من دون الكتاب توسع فانه قال ما الشارحة للاسم هي الطالبة لبيان معنى اللفظ
 فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب احد ذلك الموجود ان كان صفة في الاسم ورسم ذلك الموجود ان كان رسمه معناه
 وما التي كلامنا فيها اي ما التي لا يجوز وقوع الرسم في جوابها هي ما الحقيقة واليها قال في اشار مناظرة مع المحقق
 ما حاصله ان ما الاسمية يجوز ان يقع العرضي في جوابها ويستغنى على ذلك الكلام مفصلا من نسبة الخلاف اليه في
 في تجزئ وقوع العرضي في جواب الشارحة ناشئة من عدم التامل في كلامه قوله او التفات يحصل ثانيا قال
 في الحاشية المراد بالتفات هو احضار عند المدرك مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى
 ولا باس في ان يراو به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى قوله لا يجوزيات الحقيقة ظاهرة ان
 جواب ما لا يقع الا بالذاتيات اي ما ليس يحتاج عن الحقيقة فيجوز ان يكون الجواب بالجنس وان يكون بالنوع وان يكون بحد
 وهذا مطابق لما جرى عليه اصطلاح ايساغوجي لكن قوله فالاجابة لا محالة حدود اسمية او تجزئية يدل على ان جواب منخص
 في احد فهذا مخالف لما اصطلاح عليه في فن ايساغوجي ولعل هذا عنده اصطلاح فن البرهان قوله اما بحسب لالة الاسم
 بان يكون ما يقع في الجواب حد تفصيلي للمادول عليه لاسم اجمالا وبذا اذا سئل بالشارحة فبي سوال عن تفصيل لاول
 عليه لاسم اجمالا فيجاب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم ودل عليه لاسم بالمطابقة وتضمن فيكون الجواب حد بحسب الاسم
 قوله او بدلالة وقوعه في التجزئة عطف على قوله بحسب الاسم معنى العبارة ان كليهما لا يصلحان لان لسان لهما والان
 يجاب عنهما الاستبليس بجوهريات الحقيقة فيكون السؤال بهما عن جوهريات الحقيقة التي دخلت على اسمها في السؤال
 لقولنا ما اخلارو ما الانسان ويكون الجواب عن السؤال بهما بجوهريات الحقيقة المستول عنها اما بجوهرياتها التي

هي متباعدة بوقوع دلالة الاسم عليها كونهما داخله في مفهوم الاسم مدلولاً عليها بالمطابقة أو التقسيم في ذلك في مطلب الشارحة واما
 بجوهرياتها التي هي متباعدة ومتفرقة بدلالة وقوع المسئول عنه في التجوهرية مدلولية وقوعه في التجوهرية الحاصلة بمطلب البطل
 البسيط السابق على مطلب وذلك في مطلب الحقيقة وليس معنى قوله وبدلالة وقوعه في التجوهرية وقوعه في التجوهرية وال
 على الذاتيات ولان تلك الذاتيات دالة على وجود الشئ في نفس الامر فان شيئاً من ذاتيات شئ ما لا يدل على وجود
 ذلك الشئ في نفس الامر على ان العبارة لا يساعده على هذا المعنى قوله فلا حاجة الى محال صدقها في التجوهرية قال في الشارحة
 قال في التقديرات ما حاصله ان التجوهريات والعرضيات المتقابلة لها ليست هي المفهومات المعبر عنها فان المعبر
 خاصة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما المحكوم عليه بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو بذاته مبدء ذلك اللازم و
 الاختلاف بالذاتية والعرضية ليس في مفهومات العنوانات نفسها بل فيما يعبر عنها بها الا ترى ان المفصول و
 الاجناس العالية اذ هي بساط لا يمكن تحديدها بغير لفظها والاشياء التي يوتي بها على انها مفصول او اجناس فانما هي بل
 عليها هي لو انهم وعنوانات كما يقال التجوهرية الموجودات في موضوع مفهوم العنوان وان كان عرضياً لازماً الا ان المعن
 المعبر عنه نفس حقيقة التجوهرية وكذلك الجسم يعرف بما لا الطول والعرض والعمق والحيوان هو احساس المتحرك بالارادة ولها
 هو المدرك للكميات والمراد مبادئ هذه المفهومات فان التقدير بهذه الاصول رسماً اقيم مقام احد على التوسع لاحدا
 حقيقياً ثم المركبات تصبح تحديداً بالحدود والتوسعية والحدود الحقيقية ايضا فالانسان مثلاً اذ عرف بالحيوان الناطق فان
 عني بها مبدءاً كما كان هذا حقيقياً وان عني بها عنواناتها كان رسماً على الحقيقة وحداً على التوسع من جنس توسع في نفس التوسعي
 لا كالرسوم المشهورة في العوارض اللائقة والعرضيات لمصطلحات التي هي ليست عنوانات جوهريات الحقيقة بل هي عنوانات
 امور ملحق بالذات بعد قوام المبدء كالضاحك والكاتب من بينها فظهر ان العرضي الذي بازار التجوهرية كالابيض فاعلم
 المفهوم منه ووالعنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما التجوهرية فان العنوان المفهوم منه عرضي والمعبر عنه جوهرية واخبار
 حاد بيطا اذ اخرج منه واخبار المركب اي بجنس لفصل اذ اخرج منه وقوم جوهرية جميعاً فافهم واحفظ انتهى انت تعلم ان هذا
 الفاعل قائل بمحصل الاشياء بانفسها في الذهن فالذاتيات الحقيقية التي سماها هذا الفاعل بالمعبر عنه اذ حصلت في الذهن
 بانفسها مترتبة كان صورها المترتبة المتمثلة في الذهن التي هي عين تلك الذاتيات على نذب هذا الفاعل حدود حقيقة لها
 وكذا العرضيات المقابلة للذاتيات اذ حصلت في الذهن بانفسها كانت انفسها عرضيات مقابلة للذاتيات الحقيقية
 وكانت تلك الذاتيات الحاصلة بانفسها في الذهن هي المفهومات المعبر عنها نفسها وكذا تلك العرضيات لا يكون العنوان
 اي الصور الحاصلة في الذهن مغايرة للمعنونات والمفصول الاجناس العالية انما لا يمكن تحديدها بالاجل ان ليس لها

ذاتيات اى اجناس وفصول حتى قد بها الا لان العنوانات احصاة في الذهن لا تكون ذاتيات حقيقة لذات ما على
الاطلاق وباجمالة اما ان يقول هذا القائل يحصل حقائق الذاتيات والعرضيات بانفسها في الذهن فيكون صورها بالمشهور
ذاتيات حقيقة وحدودا حقيقية وعرضيات حقيقة متفابلة للذاتيات الحقيقية ويكون المعبر عن المعبر عنه واحدا فلا يصح قوله بالجوهر
والعرضيات ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة لها على الاطلاق او يقول بانتمتع حصولها
في الذهن فمفصل القول حصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا يصح قوله في المركبات لصع تحديد ما بالحدود التوسعية واحدد
الحقيقية ايضا اذ على هذا التقدير لا يمكن حصول حقائق الذاتيات بانفسها في الذهن حتى تكون حدودا حقيقية نعم لا الفاظ مطلقة
في التعريفات قد تدل على معان لغوية شتملة على سلوب اضافات ولا يكون تلك لا الفاظ ولا تلك المعاني ذاتيات للمعرفة
لكن تلك لا الفاظ تلك المعاني ليست حدودا وانما الحدود والذاتيات الصور المعقولة التي هي حقائق الذاتيات ومن هنا
ظهر ان قوله ومن بيننا ظهر اني قوله بالمعبر عنه جوهرى ليس تحت معنى فان العرضى الذى هو بازار الجوهري كالابيض اذا
حصل في الذهن بنفسه فليس هناك عرضيان بل عرضى واحد هو الابيض وكذا جوهرى انما حصل في الذهن بنفسه فهو نفس
المفهوم احاصل في الذهن جوهرى قطعوا وليس عرضى اصلا والالم يكن نفسه حاصل في الذهن واما قوله واجزاء بسيط
اجزاء وحدوا اجزاء المركب اى الجنس مفصل اجزاء وحدوا لوقوم جوهره جميعا فان البسيط البسيط الذى منى اى بالابيض له
الافضل بالمركب اى جنس افضل فغنيان البسيط الذى له افضلا فضلا عن ان يكون محده اجزاء الا ان يريد بحده تعريف مجازا و
المركب الذى له حد واحد اى جنس افضل خبر ان محده وليس اجزئين لوقوم جوهره لانها متحدان مع فلا تركيب فيه حقيقة واطلاق
الاجزاء على الجنس افضل مجاز بمعنى انها اجزاء ان محده كما سيلوح انشاء الله تعالى وان اراد بالبسيط ما ليس مركبا من المادة
والصورة اى الخطين وان كان له جنس افضل وبالمركب ما يتركب من مادة وصورة خارجيتين فغنيان عنده وفصله ليس
جزئين من قوام جوهره وانما جزئ قوام جوهره مادة وصورة الا ان يبنى على اتحاد عنده مادة وفصله صورة لكن المبنى عليه قد
كما ياتي انشاء الله تعالى قوله واما الرسوم فاذى لا تعطى الا العوارض بما طس لشر من احد نظري المنطق وسد باب لاكتساب
بالرسوم على ان عدم اعطاء الرسوم كنه الرسم مالم يقيم عليه دليل يوثق به وسياقى الكلام في ذلك انشاء الله تعالى قوله وهذا
ما يشعر به ان ضررا بالاصليحان سوا الاوجه بالايجوب باب الحقيقة ما يشعر به كلام المص حيث سلم ما اورده المعترض
من انحصار جواب ما نى احدوا الجنس من النوع حقيقة وليس المراد ان كل ما ذكره صاحب الاق المبين ما يشعر به كلام المص
فان بين كلامه كلام المص لونا بعيدا فان جواب ما شارحه كانت له حقيقة تخصر عند صاحب الاق المبين في احد وود
عند المص منحصرا بالحقيقة في احد والجنس والنوع وجاز على التوسع بالرسوم مطلقا ايضا فصاحب الاق المبين لا يجوز ان يقع

الرسوم في الجواب صلا واكتان يجوز ان يقع المحدث والتوسيع في الجواب المحذو التوسيع عنده هو التعريف بالمفاهيم التي هي عنوانها
 للمفاهيم الحقيقية فالتعريف بها عنده رسم حقيقة وحد توسعا فلا يجوز عنده وقوع الرسم بالعرضيات الحقيقية في الجواب ويجوز
 ذلك عند المصنف وهذا النوع يعرف بآدمي تامل قوله جواب ما مضى في المحذو والجنس النوع استدلال الصدر الشيرازي المصالح الحق
 الذي على انه لا يصح وقوع العرضي في جواب هو الابلان لا وضح ذلك لما صح تعريف الجنس بالكل المقول على الكاشين المختلفين
 بالحقيقة في جواب هو النوع بالكل المقول على أكثر من اثنين باختصاص في جواب هو لا تنافسها بالعرضيات كيف والمقول
 في جواب هو على شيء مختصر في حده وحده نوعا ذوقا عليه في الجواب ما يجب بخصوصية فقط او بحسب اشركه فقط او بحسبها
 معا والاول هو الاول الثاني هو الثاني والثالث هو الثالث واجاب عنه الحق الذي بان وقوع الرسم في جواب هو على
 سبيل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع في جواب هو في تعريف الجنس والنوع وفيما اشتهر من حصر المقول في جواب هو في
 الجنس النوع واحد النوع من غير توسع وضرار واجاب ايضا عن تنافس تعريف الجنس والنوع على تقدير وقوع الرسم في جواب
 ما هو بان الرسم انما يقال في جواب هو على خصوصية المرسوم لا على افراده ولا يعتبر في التعريفين المذكورين المقولية على كثير من فهو
 مشترك للمخفي المقولية بحسب خصوصية لا ان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار بخلاف المحذور عليه معاصره وانما على
 الجواب الاول ان وقع استخاص تعريف الجنس النوع بانها يقعان في الجواب حقيقة والعرضي يقع توسعا انما يفيد لمن
 تميز فطرته بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع فيه توسعا واما اذا لم تميز الفطرة بينهما فباي شيء يفرق بينهما وكيف يعلم
 ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يجعل ذلك ذرية تمييز الجنس النوع عن غيرهما وعلى جواب الثاني ان قوله
 الرسم يقع في جواب ما هو على خصوصية المرسوم على افراده غير مسلم فان قوله على خصوصية المرسوم لا ينافي قوله على افراده ايضا
 فكما ان المحذو يقال على خصوصية المحدث وعلى افراده ايضا كذلك الرسم يقال على خصوصية المرسوم وعلى افراده ايضا ولا
 تنافي بينهما وانت تعلم ان كون الفرق بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع في الجواب توسعا واضطرارا موكولا الى الفطرة
 المميزة لا يغير من لم يكن الفطرة مميزة ولم تميز بقرائن المقام ولم يميز بين محل الاضطرار وعده لم يعرف فلو اسرار امارات
 العرضيات فلا بأس ان لا يميز عنده الجنس النوع عن غيرهما واما ما دور على الجواب الثاني فناس عن سوء فهم مراد الجواب
 فان مراده ان النوع والجنس انما يقعان في جواب ما هو اذا كان المسؤل عنه فردا لو افراد شخصية وصفية كما اذا سئل
 ما هو ازيد وقال عمر ما هم والفرنجي والرومي والفارسي ما هم فيجاب بالنوع او كان افراد نوعية وجمع بينهما في السؤال كما اذا
 سئل الغنم والبقر ما هما والغنم والبقر والفرس ما هي فيجاب بالجنس والايجاب في صورتين بالحد لا بالرسم وانما يجوز وقوع
 الرسم في الجواب توسعا اذا سئل عن خصوصية المرسوم كان يقال للفرس ما هو ويجاب بانه دابة نقص للكل والفرس كان الحد

يقتضي في الجواب دأسل عن خصوصية المحل وكان يقال العرس هو عرس ابنة الحيوان لصاحب ليس مراد الجيبان الرسم لا يكون
مقطوعا ومجولا على افراد المرسوم وان احدهما يكون مقول المجول على افراد المحل وحتى يرد عليه اورثانيا بان لزوم وقوع الدواني
في جواب هو وعدم صحة وقوع العرض في حكمه الفطرة ولا تجوز خلافه بل تجوز وتنبهوا على ان الدواني لا يشار الى فرس و
عرس ابنة حسن البحرى نسب المستول الى ما كبره لا ترى ان فرعون اعنى افلاطون اقتبط اذ قال موسى عليه السلام وما العرابين
فاجاب بانه يكمل فرعون الى من عنده وقال ان رسوكم الذي ارسل اليكم لمجنون فاورده عليه المحقق الدواني ان حكم فطرته
ليس ملزما لغيره ولا يشك في فطرته سلبته في انه اذا سئل العرس جيب بانه دابة تصنع للكر والفرس تحته العقلاء والاشكال
لبطن فرعون على موسى عليه السلام فحجب فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ذكر العوارض في جواب هو وذلك ليل
على جوازها في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عليه السلام احدى بان تيمك من كلام فرعون مع ان موسى عليه
السلام اجاب عنه بقوله رب السموات الارض وما بينهما ان كنتم تعلمون فاعاد عوارض اخرى تنبى بها على ان المقام مقام اضطرار
ولا يميل الى غير العوارض ونسب العيين واتباعه الى عدم النقل الذي هو الجنون بطريق التعريف لذي هو المانع من التصريح كانه قال
انتم المجانين اذ لا تعلمون انه غير مقدور ان يتخذ في الاضطرار بل الى ذكر العوارض وهذا القائل جعل عوارض فرعون على موسى
على السلام وانه لم يلق في جوابه المذكور في الفصل القران ثم جعله على غيره مع ورود الخاطا فلا اقل من احتمال ان
يكون مراد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه محتمل ان العيين كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلام وانما ذكر ذلك لعنا على
الاشياطين الذي ضوامن حرك القول السمع الى قوله كما كان مع علمه بانه عبد ذليل ان الله هو الرب الخليل وان موسى عليه السلام
نبى لم يرد حقا كان يدعى ما يدعى مكابرة وغشاق ونقل البنية انه قد شاوره ان في متابعه موسى عليه السلام فيها عن ذلك قال نبينا
انت رب تعبد وانت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من الغشاق والاصرار ليعنى والاستكبار وصدور ريس ارباب الجبال اسر صحتا
الاضلال الاضلال قدوة لكل معاد وسوة لكل حاسد الحق جاحد مع قطع النظر عن ذلك كله كان جهلا بالحقائق وسخا في عقله
بحيث يقول يا ايمان ابن اصرح على اطلع الى آله موسى فكيف تترك احد من العقلاء بكلامه وكيف ليقدر بشا حتى يعبر عنه باقلا
ليوقع في الاوهام انه حاكم للمبرزين انتهى و اجاب عنه الصديان ما استدبل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
العرض في جواب الحقيقة مبنى على امرين احدهما انه عليه السلام حل لما الواقع في السؤال على الحقيقة وهو مراد الظاهر من حكمها
على الاسمية في الجواب شرح مفهيم الامم ولم يحلها على ما الحقيقة لتبني المقام عنه والثاني ان لا يكون جوابه على اسلوب الحكم ولم
يكن جوابا للسؤال المذكور بل يكون جوابا لسؤال لائق بحال السائل كما في قوله تعالى ويؤلفكم عن الاهل قتل جي هو قتل
واجب حسب الحق في موضعه انما لم يكن جوابا للسؤال المذكور لاي دل على جواز وقوع العرض في جواب الحقيقة ومن الجواب

عليه السلام لو حل الواضع في سوال على الحقيقة ذكر الجواب على السلوب الحكيم بل الظاهر ان مرضى متى وقع في الجواب عن الحقيقة كان
على هذا السلوب يجعل لك شارة الى ان سوال باليسر واقفا في موقعه الاذاجلان يجاب عن سوال عن الحقيقة بالتحقيق
والماقوله هذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام واراد اعتراضه بلامية اذ فرعون سئل بما الحقيقة عن العالمين
ونبه السؤال يدل على بلاوة السائل سور فهدا دليل السؤال عنه قابلا لهذا السؤال حضرة المحجب عليه السلام بنه على ذلك اما
بحل على معنى آخر واما الجواب على السلوب الحكيم فالقائل لا يسلم اعتراض فرعون على موسى عليه السلام بل يستدل بانكار فرعون عدم
قبول ما ذكره على ان الجواب الذي كان فرعون طالبا له هو حقيقة السؤال عندل عوارضه اين هذا من تسليم اعتراضه انتهى كلامه
وبهذا الكلام يدل على ان المصدر يجوز وقوع الرسم في جواب الاسمية وان يستدل اليه على تنوع وقوع العرضي في جواب الاسمية
كما ذكرنا سابقا وقال ابنه ان اباه اعني المصدر يستدل بكلام موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وكلام فرعون اما الاستدلال
بكلام موسى عليه السلام فلانه حل ما على الحقيقة لعدم تحقق جابه بل على الاسمية وجاب بما هو العصبان ثم لما لم يتنبه فرعون
بهذا ولم يعلم ان المقام لا يناسب طلب الحقيقة وشفع واداد السؤال وصهر على طلب الحقيقة اجاب عليه السلام بالسلوب
الحكيم معتبه بقوله ان نعمت تعقلون فبسيها على هذا الموضع وقوع العرضي في جواب ما هو حل ما على الاسمية ولما احتاج الى جواب
آخر دلالات الى ان كتابا من فنيين ان جواب موسى عليه السلام صواب ايراد فرعون غير وارد لان العرضي صحيح ان يقع في جواب
على توهم هذا القائل بل لان السؤال بما الحقيقة غير واقع في موقعه انما ينبغي ان يسأل بالاسمية واما يكون المذكور بهنا جوابا على
السلوب الحكيم ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى يسئلونك ذنبتهم فقل اني لم اكون بربكم انما انا نذير مبين فقل اني لم اكون بربكم
يسئلونك عن الروح على ما فسر في التفسير وروى وقوع العرضي في الجواب لما قيل انها على السلوب الحكيم وان المذكور راجع الى
اجوبة تلك الاسئلة بل هي اجوبة الاسئلة اخلافة واما الاستدلال بكلام فرعون فخطا به انتهى وباخرى ان تذكر ما ذكر في التفاسير
في بيان نبه الآيات يعلم ان سوال فرعون بل كان بالاسمية كما بالحقيقة وان موسى عليه السلام بل حل على الاسمية ثم على
الحقيقة وان جوابا عليه السلام بل كان جوابا عن حال فرعون من سوال خلاق على السلوب الحكيم كما في قوله تعالى يسئلونك
عن الله فقل ان الله لا يعلم ما في السور والارض ما بينهما ان نعمت منين قال لمن حوله
الا تسمعون قال نعم وربي باركم الاولين قال ان رسوكم الذي ارسل اليكم ليجنون قال رب المشرق والمغرب ما بينهما ان نعمت
تعملون قال لمن اتخذت آلها غيبي لاجلنا من المؤمنين قال اولو عبتك بشي مبين قال فأت بيان كنت الصالحين
قال المنفرد بحيل ان يكون فرعون عارفا بامر سبحانه واما قال ما قال طلبا للملك والامنية وقد ذكرنا سبحانه في كتابنا

ما يدل على انه كان عارفا بالله وهو قوله تعالى لقد علمت ما منزل هؤلاء رب السموات والارض ايضا فانه ان لم يكن عاقلا لم يخبر الله
 الرسول وان كان عاقلا فقد كان يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا ولا حيا ولا عاقلا ثم صار كذلك بالضرورة كان يعلم ان الله تعالى
 موثر موجود ويحتمل ان يكون على نذهب الدهرية من ان الافلاك اجبة الوجود لذاتها وتحرر بها لذاتها وان حركاتها اسباب لحركات
 الاحداث في هذا العالم وان يكون على نذهب الفلاسفة القائلين بالعلية الموجبة لا بالقاد والمختار ثم اعتقد انه بمنزلة الال لابل اقلية
 حيث استعبدتهم وملك قيا دهم ويحتمل ان يكون على نذهب الحلولية القائلين بان الاله يجب بوجه الانسان ويحل فيه فظن ان الاله
 تجب بوجهه وحل فيه وبمثل هذه الاوهام كان يسمى الكهان ثم قالوا ان السؤال بما يطلب تعريف حقيقة الشيء بالاجزائها او بما هو خارجة
 عنها والاول بهن حال اذا الواجب سبحانه ليس له اجزاء حتى يعرف بها والثاني على وجهين الاول التعريف بانها جليلة والثاني
 التعريف بانها خفية والثاني لا يفيد المعرفة فلا يجوز فمعين التعريف بانها جليلة وان ظهر آثارا لواجب سبحانه هو هذا العالم المحسوس
 وهو السموات والارض وما بينهما فاجاب عليه السلام عن سؤال فرعون بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم مومنين
 يعني ان كنتم مومنين باسناد هذه المحسوسات التي هي اظهر آثاركم ان تظنوا بانها لاجاب عن هذا السؤال الا انه الجواب لما
 ذكر موسى عليه السلام هذا الجواب لفرعون لمن حوله الاستمحول على سبيل التعجب يعني اني اطلب منه الماهية وخصوصية الحقيقة
 وتجب بني بالعالية والمؤثرية فاجاب موسى عليه السلام بان قال ربكم ورب بانكم الاولين فكانه عليه السلام عدل على التعريف
 بخالقية السموات والارض الى التعريف بكونه خالقها لهم ولا بانهم وذلك لانه يجوز ان يعتقد احد ان السموات والارض واجبة
 لذاتها بخالقية عن المؤثر لكن لا يمكن ان يعتقد العاقل في نفسه وابائه واجلعه بكونهم واجبة لذواتهم لان المشاهدة دلت على انهم
 وجودا والمعد العدم ثم عدوا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم ليجنوا يعني ان المقصود من السؤال بما يطلب الماهية
 وخصوصية الحقيقة والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد تلك الخصوصية فهذا الذي يدعى الرسالة مجنون لا يفهم السؤال
 فضلا عن ان يحجب عنه فقال موسى عليه السلام رب المشرق والمغرب ما بينهما ان كنتم تعقلون فعدل الى طريق ثالث اوضح
 من الثاني لانه اذا ما بالشرق طلوع الشمس والنهار والمغرب غروب الشمس وزوال النهار وظاهر ان التدبير بهذا الوجه لمعجب
 لا يتم لا بتدبير رب هذا العينة لطيفة ابراهيم عليه السلام مع منوره فانه استدلل اولا بالاحياء والاماتة فقال نعم وانا حي واميت
 فقال ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر فذلك قال موسى عليه السلام رب المشرق
 والمغرب ما بينهما ان كنتم تعقلون كانه عليه السلام قال ان نختتم من العقلاء غرضتم ان لاجاب عن السؤال الا ما ذكرت لانكم
 طلبت مني تعريف الحقيقة ولا يمكن تعريف الحقيقة بالاجزاء فلم يبق الا ان يعرف بالآثار فمن كان عاقلا قطع بانه لاجاب عن
 هذا السؤال الا ما ذكرته ولم لم يكن ادعاه الرسالة شوقا على اعلام محمية رب العالمين وخصوصية حقيقة وكان عليه السلام

يقيم له الدلالة على اثبات القدر المحتاج اليه في صحة دعوى الرسالة وفرعون يطالبه ببيان الماسية اعرض عليه السلام عن بيان مهية
المسؤول عنه في جواب سؤالاته ببيان الماسية وعدم تعلقه بالمطلوب فلما عجز فرعون عن الاجابة عدل الى التحذير قال
لكن اتخذت آياتي لاجلناك من السجود فخذ ذلك ذكر موسى عليه السلام كلاما مجازا تعلق قلبه فقال اولو حبك شئ
بين فلما علق بهذا الكلام قلبه قال فانت به ان كنت من الصادقين فهذا ذكره في تفسير هذه الآيات ومن لطائف البلاغة
في هذا الكلام المعجز ان موسى عليه السلام اجاب اولاد بن قال رب السموات والارض وما بينهما ولم يكن انكار رب السموات
والارض وما بينهما في غاية الاستبعاد والاستحسان البهيمية والعوام اذ كثير من هورلار يتوهمون ان السموات والارض موجد
قديمة بذواتها فاكتمى فرعون في الانكار على هذا الجواب بالاستعجاب فتعوله الاستحسان فلما استشعر موسى عليه السلام بان جوابه
لم يقع في قلوبهم وان لا يستبعد من هورلار العوام البهيمية انكاره اجاب ثانيا بما لا يمكن انكاره من احد من هورلار البهيمية واليه وكره لفظ
الرب فقال ربكم ورب بائعهم الاولين وشار بقوله بكم الى ان حدوهم معلوم متيقن لهم لا يمكن انكاره فلما عجز عن الاقرار بان لهم
ربا وجدهم وبقوله ربكم بائعهم الاولين الى ان مات بائعهم الذين صنعوا وخلقوا متيقن قطع به لا يسيل الى انكاره فلا يسيل
الى ان يحجوا ورب بائعهم واما هم فلما استشعر فرعون ان انكاره الجواب لا يتاخر في نجر والاستعجاب قال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم ليجنون يعني ان كلامه لا يتماثل ان تصنعوا اليه انه تمسك بآية البهيمية واليه ان يلقى اليه السمع وكذا ذلك بالجملة
الاسمية وبان وباللام ليرد عليهم عن الاصغار الى كلامه كنههم عن قصد فهمه فاعرض موسى عليه السلام عن سفاهته وغوره واجاب ثانيا
بما يشاهدونه في احوال من التغيرات والانقلابات التي لا يمكن وقوعها وسنوجها لا يتبدى بهدو تأثير موهو فقال رب المشرق والمغرب
وما بينهما وعنده بقوله ان تخم تغفلون نسبها على ان من لم يتيقن ولم يغترش في البين الواضع مع تعلقه الآيات الميزات ثلث
مرات ولم يعلم ان ما ذكره هو الجواب لا يوثق بكونه من الغفلة ولا يقطع بانه من ذوي العقول فانقطع فرعون ولم يجرى في الخيال
بسببها الى كنهه عليه السلام عن الدعوة الى الحق فقال لكن اتخذت آياتي لاجلناك من السجود يعني اتخذت آياتي لاجلناك
وان كان هورلار السموات والارض وما بينهما وربنا وربكم بائعنا الاولين ورب المشرق والمغرب ما يشهد في الواقع ولكن اتخذت
آياتي لاجلناك من السجود ولم يقل لاجلناك لان ذلك بلغ في التحذير اذ معناه لاجلناك حد من السجود الذين
هم كثيرون لا ينظرون ولا يوبه لهم وانت تعرف عالمهم وكان من غاوتهم انه كان ياخذ من يري ان يسجود فيطرحه في بئر عتيقة فلو
لا يصبر ولا يسمع وكان ذلك اشد من القتل واليه فيه اشارة الى اعظم سلطانه وشدة بطشه والى انه فعل بكثير من عصفه
ما يحذره فلا يظن ان هذا الوعيد مجرد تخويف فلما راي موسى عليه السلام جهلهم وطيشه وعلم انه لا يسمع الى ما يلقى الى عقله فاطمأنه
بقوله اولو حبك شئ مبين فان المحسوسات والشايدات اقرب الى ادراك البهيمية وعلق بقلوبهم واهيب في انظارهم من

المقصولات اذا ريت ما وحيث فخلكت وتيقنت ان موسى عليه السلام ما حل ما في سوال فرعون ما رب العالمين
على ما الاسمية اما اولافلانة عليه السلام قال لفرعون لقد علمت ما اتزل هو لا رب السموات والارض فكان عليه السلام
يعلم ان فرعون يعلم رب السموات والارض فكيف نطق ان عليه السلام حل ما في سواله على ما الاسمية واما ثانيا فلانة لا يجوز
احد على ان يقول ان موسى عليه السلام لم يتفطن بما فرعون واجاب من دون ان يفهم معنى السؤال واما ثالثا فلان موسى
وبارون على تبيينا وعليها الصلوة والسلام لما اتيا فرعون وقال انا رسول رب العالمين فيما بينا لان للعالمين ما ارسلها
اليه في آل فرعون وقال ما رب العالمين يعني من الذي ارسلكما فكان مقصوده السؤال عن حقيقة رب العالمين لا عن شرح
مفهوم هذا الاسم بل لم يكن مفهوما هذا الاسم مما يحتاج الى شرح فلم يكن ذلك محلا للسؤال بما الاسمية فانما كان السؤال عن
حقيقة رب العالمين الذي دل كلاما على انه موجود وانه ارسلها اليه فكيف يتوهم ان موسى عليه السلام حل ما في سواله على
ما الاسمية بعد ما دل بكلامه على مطلب اهل البسيطة واما رابعا فلانة عليه السلام ذكر في الجواب ما يدل دلالة بنية على وجود
رب العالمين لتلاي بقي بعد الجواب حاجة الى السؤال باللمية واعاد تلك التخاصم التي هي دلائل وانصحه على وجوده واما
فلم يكن مقصوده شرح مفهوم الاسم حتى يتوهم انه عليه السلام حل ما على الاسمية فاما قال المصدر ان الظاهر انه عليه السلام
حلها على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحلها على ما الحقيقة لنسب المقام في غاية السقوط فان قال انه عليه السلام
تفطن بما فرعون وفهم ان السؤال بما الحقيقة لكنه عليه السلام حل ما في السؤال على الاسمية لاجل امتناع جواب ما الحقيقة
على اذ لم يكون مرجح كلامه كله الى انه عليه السلام ذكر الجواب على اسلوب الحكيم عن سوال لائق بحال المقام ولم يجب عن
سوال فرعون فيكون قال الامر من الذين ذكرها حيث قال انما استدل بين قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
العرضي في جواب ما الحقيقة مبنى على امرين الى آخرها قال واحد او هو ان جواب موسى عليه السلام ليس عن سوال فرعون بل
عن سوال آخر ثم لا يخفى ان جواب موسى عليه السلام ليس من قبيل الجواب على اسلوب الحكيم فان الجواب على اسلوب الحكيم انما
يليق اذا كان السائل مسترشدا لا اذا كان معادا لا يقول لكن انكفأت آتيا غيري لاجل ذلك من السجودين فقياسه على قوله
سبحانه وليكونك ماذا يفتقون وقوله تعالى وليكونك عن الالهة وقوله سبحانه وليكونك عن الروح قياس مع الفارق
فانما ان جواب موسى عليه السلام كان عن سوال فرعون بما الحقيقة واما ذكر عليه السلام العارض في الجواب لان ذكر ما
كان هو القدر المحتاج اليه في دعوى الرسالة او لا لان امتناع بيان اللبية الحقيقية اضطره الى ذلك العارض واما ما كان
عليه السلام دليل على جواز وقوع العرضي في الجواب عن السؤال بما الحقيقة كما قال المحقق ولقد عجب انما ان المقصود حيث
قال ان اياه استدل بكلام موسى وبكلام فرعون الى آخرها قلنا عنه ولم يتفطن ان اياه كان عرضا على استدلال المحقق

بكلام موسى عليه السلام على جواز وقوع العرضي في الجواب عن السؤال بابان كان مانعا بادر احتمال حمله عليه السلام على
 الاسمية واحتمال كون جوابه عليه السلام على اسلوب الحكيم فكيف صار به مستلغيا عدم جوازه بادر الاحتمال فكيف ثبت
 انه عليه السلام على اولاه على الاسمية ثم بعد مرار فرعون اجاب على اسلوب الحكيم فان اثبت ذلك بانه لا يجوز وقوع العرضي
 في جواب الحقيقة فقد توقف استدلاله على ثبوت المدعى وقوعه في شناعة الدور وان كان مثبت ذلك بدليل آخر فكان
 الواجب عليه ان يذكر ذلك الدليل حتى يظهر فيه دليلا على ان موسى عليه السلام كان يعتقد ما اعتقد المصدر وابنه من
 ان وقوع العرضي في جواب الحقيقة لا يجوز ولو في صورة الاضطرار حتى يضطر الى حمل ما في السؤال على الاسمية فهذا حال
 استدلاله بكلام موسى عليه السلام والاستدلال بكلام فرعون الذي عبر عنه بافلاطون القبط فويني على ان ثبوت نسبة
 موسى عليه السلام الى الجنون كانت الاجل انه سال عن الماهية واجاب هو عليه السلام عن سؤاله بالعوارض لولمنا ذلك
 ولما لم يكن القبطس على من حوله وقصر فهم عن استماع اقال عليه السلام على ما ذكرنا من قبل فلا ريب على هذا التقدير في ان
 فرعون كان جاهلا بامتناع ان يجاب سؤاله بالماهية الحقيقية والالهيال بالحقيقة وجبوز ان يكون فرعون جاهلا بالجواز
 وقوع العرضي في جواب الحقيقة فان هذا مسألة مسكنة وقع فيها الاختلاف بين العلماء فلا غرو ان يشبه الامر فيها على
 فرعون فكان انكاره على جواب موسى عليه السلام الاجل جليلا بجواز وقوع العرضي في جواب الحقيقة فلا يصلح ان يجعل
 جهله على انتباهه ولو كانت جهلا لا تجب ان كان الخطب اشنع وقطع هذا الكلام وان قضى الى التطويل لكنه لا يخجل من التصيل
 والسد ليقول الحق وهو يهدي سبيل **قوله** كلمة ما في اللغة سؤال عن الماهية بغير غايه ظاهر في القاموس في بيان ما لا يشبهها
 من باب اي شيء تخاطبني وما لونها وما تملك يمينك واليه فان ابل اللسان يتعلمون كلمة ما في استعمالهم ومحاوالتهم
 استعمالا شاعرا في طلب التعريفات اللفظية وغير بحيث لا يكون محلا للطلب الحقيقية ومن العجائب ان هذا الفاعل
 استدلى على ان كلمة ما سؤال بحسب اللغة عن تصور الشيء بالكنه بان فرعون نسب موسى عليه السلام الى الجنون حيث اجاب
 عليه السلام عن سؤال راتب العالمين بالصفات وانت قد عرفت فضايح هذا الاستدلال **قوله** وما سبق من التفصيل في
 اصطلاح فن البرهان هذا اللفظ غير ظاهر بل الظاهر من كلام شارح الاشارات في فن البرهان حصر جواب الحقيقة في
 الجنس والنوع واحد ونقل المصدر المعاصر للحق الدواني عن الشيخ انه قال في الشفا بعد المطالب والمطلب
 حقيقة الذات فلا يصح الابعاد ثبات حقيقة الذات وهو بالحقيقة احد وبالحكمة فلا بد لاثبات كون ما سبق من تفصيل
 مطلق فن البرهان من سنده قول عليه **قوله** والمعلم الاول للحكمة اليمانية ثلث مقدمات في قول سمحت اجعل امر
 الوجود وانما نسبة الى الماهية والآن نعود الى تحقيق القول فيه وفي امر جعل على وجهه خلا لا بد منه لتحقيق هذا المقام

فنقول لا يخلو ما ان يكون الوجود عارضا للبهية المكنية في نفس الامر واما عليها في الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحكاية
 الذهنية والملاحظة العقلية ولا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر وفي الواقع الانفصال الماهية من دون زيادة
 امر عليها وانصاف صفة ما اليها ثم العقل بعرض من تحليل ينتزع منها معنى هي الصيرورة والموجودية كما ينتزع عن
 حقيقة الانسان معنى هي الانسانية فعلى الاول يكون للبهية القصاص بالوجود في نفس الامر للوجود وعرض للبهية
 في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية والحكاية الذهنية كما ان للشوب
 والسلم انصافا بالبيان والعقوبة في الواقع والبيان واكفوة قيصروضا للشوب والسلم في نفس الامر مع قطع النظر
 عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للبهية القصاص بالوجود في نفس الامر ولا للوجود وعرض للبهية في نفس الامر كما
 ليس بحقيقة الانسان انصاف بالانسانية في نفس الامر ولا للانسانية وعرض لحقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على
 التقدير الاول للبهية الموجودة مرتبتان في نفس الامر احدهما مرتبة ذاتها التي هي معروضة للوجود في نفس الامر والاخرى
 مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للبهية في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن
 وانتزاعا لمرتبة واحدة هي مرتبة ذاتها فقط ولا يكون في نفس الامر مرتبة الوجود العارض لها اذ ليس الوجود على هذا التقدير
 عارضا في نفس الامر والقول باجعل المؤلف معنى على التقدير الاول والقول باجعل بسيط معنى على التقدير الثاني فانه
 لو كان الوجود دائما على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت الماهية معروضة للوجود مشفوعة به في الواقع ويكون
 ذلك لانصاف والعروض الواقعي اثر اجعل الجاعل على هذا التقدير فنعين القول باجعل المؤلف على هذا التقدير ولما كان
 في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا يتحقق في الواقع الامر واحد هي الماهية ولا يكون لها
 انصاف واقعي بالوجود ولا للوجود وعرض واقعي للبهية فلا يكون اثر الجاعل في الواقع الانفصال الماهية ويكون الوجود حكايية
 ذهنية عنها فنعين القول باجعل البسيط ولا يكون للقول باجعل المؤلف على هذا التقدير سبيل فقد بان ان للبهية على تقدير
 القول باجعل المؤلف مرتبتين في نفس الامر احدهما مرتبة التقرر وتجوهر الذات والاخرى مرتبة الوجود وعلى تقدير القول
 باجعل البسيط مرتبة واحدة هي مرتبة التقرر وتجوهر الذات وبهذه المرتبة اذ هي عنها فحكاييتها الذهنية هي مرتبة الوجود وسواء
 عبر عنها في مرتبة الحكاية الذهنية بلفظ الوجود والصيرورة او التقرر او التجوهر او الكون او الثبوت او غير ذلك مما يمكن ان يحكي به
 عن مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول باجعل المؤلف لما كان للبهية في نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة تجوهر الذات والاخرى
 مرتبة وجودها كان بازاها حكايية عن المرتبة الاولى والاخرى الحكايية عن المرتبة الاخرى ويكون تانك
 الحكايية قضيتين بلتين بسيطتين احدهما عند الحكاية عن مرتبة التقرر والثانية عند الحكاية عن مرتبة الوجود وعلى تقدير

القول بأجل البسيط لما لم يكن المبهية في نفس الامر الامرته واحدة وكانت الصيغة والوجودية وكل ما هو في معناها عبارة عن
 حكمية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك المرتبة نفس الامرته المحكي عنها الاحكامية واحدة هي الحكمية بالوجود فلا يكون القول
 على هذا التقدير الا بلبية بسيطة مجموعها الوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بلبيتين بسيطتين على تقدير
 القول بأجل البسيط اصلا فمن ذهب به الى ثلث مطلب بنى هذا الوجه ان يخفف على اصل بأجل بسيط فانه لم ينه
 معناه ولم يعطين مبناه والعجب ان الشارح ومعه ضياع العمر في التسلف بلفظ بأجل بسيط والتقرر والتجوير والغلبة
 ولم يتيسر لهما ان يقدرا معانيها كما عرفت وتعرف ان الشارح العزير تفصيلا **قوله** يطلب به التصديق بغلبة الحقيقة وفتح
 قوامها **قوله** قال في الاقناع المبين ليس الوجود حقيقة الانفس الموجودة بالمعنى المصدري اى صيرورة نفس الذات
 في ظرفها لا المعنى خضم الى الماهية او تشرع منها فيجعل مناط الصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الموجود ففعل المحقق
 انه ليس في ظرف الوجود الانفس الماهية ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرة
 ويصنبا به ويحمله عليها على ان مصداق بكل ومطابق الحكم هو نفس المبهية بحسب ذلك الطرف الامر نأخذ بقوم بها فيصح لكل
 انتهى ثم قال بالجملة الوجود المطلق معنى مصدري لا يفرق من مبدل للمحول قائم بالموضوع انفسها لم ينتزعها بل من نفس
 ذات الموضوع المجردة بأجل الجاعل اياها ولا يصح له ذلك المعنى يحصل فتقوم الانفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة
 واذا درست ان حقيقة ان موضوعه في الاعيان لا غير فالعلم ان مرتبة ذات موضوعه في العيان او في الذهن صطلح على
 اعتبارها بغلبة الماهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحقيقة هذا المفهوم المصدري المنتزع يسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية
 فان تقرر المبهية وفصلتها وان لم يشفع عن اقتراح الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها
 وغلبة تقرر الماهية بأجل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وقال في
 اوائل القيس الثاني من القيسات ان نحن المتبصرين باتلونها عليك في سائر كتبنا ان وجود الشيء في اى طرف ودواعي
 هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الطرف لا الحق امر به والاضافة اليه الارجح اهل البسيط الى اهل المركب وكان ثبوت
 الشيء في نفسه هو ثبوت الشيء للشيء ومن بحسب وجود المبهية وصفان الاوصاف العينية او امر امان الامور له مبهية ومار
 مفهوم الموجودية المصدريه فليس من اهل استحقاق المحاطية ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعر كائننا السابق
 في الضياع ولو كان الامر على ما سبه لكان الوجود نفسه مبهية مامن المبهيات ويكون الاحالة وجوده زائدا على مبهية كما وجود
 سائر المبهيات الممكنة ويكون وجوده ايضا هو ثبوت المصدري كما وجود سائر الاشياء فاذن الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة
 الشيء في الاعيان لا بالانصاف بل بصير الشيء في الاعيان وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجود

كل عرض هو وجوده في موضوعه وجود الوجود هو وجود موضوعه واشئ المعلول نفس ذاته وحيثية مجموعته اجمال جلا
بسيطها والوجود حكايته جوهر ذاته المجمولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجمولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية و
المطلب الذي بازائها البهل بسيط يحقق اعني بل الشئ ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
والمطلب الذي بازائها البهل بسيط المشهور اعني بل الشئ موجود على الاطلاق وصورتين المطلبين باخرة واحدا
الحكي عنه ومفاد السالب في الهليات اما ان يحقق سلب الذات في نفسها واما في المشهورى فسلب الوجود على الاطلاق
وصورتها ايضا باخرة واحدا بحسب الحكي عنه فاما اثبات مفهوم بالذات اى مفهوم كان من جوهرات المبهية اوس عرضياتها
فمن حيز اهل المركب اى بل اشئ شئ والحكي عنه ثبوت شئ شئ وفي السالب سلب شئ عن شئ فاذا ان الوجود هو شرح
نفس الذات المتقرر والعدم وهو سلب الوجود شرح بطلان الذات الموهومة وليست بها ومفهومه ليس هناك شئ لان
هناك امر مفهومة ليس انتهى وهذا كلام لم يصدر عن فهم وتدبر فانه قد اعترف بان اشئ المعلول نفس ذاته وحيثية مجموعته
اجمال جلا بسيطا والوجود حكايته ذاته المجمولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجمولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية
فلما كان الوجود حكايته ذاته المجمولة بالفعل التي هي السماة بالتقرر والفعلية كانت الهلية البسيطة المشهورة حكايته عن
تلك المرتبة فطلب اهل بسيط يحقق اما حكايته عن تلك المرتبة فهي الهلية البسيطة المشهورة لا غير او حكايته عن مرتبة اشئ
تقدم تلك المرتبة يبين ما ي اوليس حكايته عن شئ فليس مطلبنا قصد ليقينا فضلا عن ان يكون مطلب بل واما قوله اعني
بل الشئ فمن العجائب التي يصعب منها الصبيان فان بل الشئ اما كلام تام او لا فعلى الثاني ليس كلاما فضلا عن ان
يكون مطلبنا قصد ليقينا على الاول فلما ان يقدر لغيره او لا على الثاني فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد على
الاول فذلك لغيره اما حكايته ذاته المجمولة بالفعل فهو الوجود على ما اعترف سوا غير عنه بلفظ الوجود او بلفظ التقرر والثبوت
او غير ذلك مما يفيد هذا المعنى فهذا المطلب مطلب اهل بسيط المشهورى لا غير او غير ما من جوهرات الذات واعرفنا
فهذا المطلب من مطلب اهل المركب كما اعترف به واما قوله مرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
فان اراد به مرتبة احكايته عن مرتبة نفس الذات فهذا معقول لكن هذه المرتبة هي مرتبة احكايته التي هي الهلية البسيطة
المشهورية وليست حكما عنها الهلية البسيطة المشهورة وانا الحكي عنه لها مرتبة نفس الذات السماة بالتقرر والفعلية فلا
معنى لقوله والمطلب الذي بازائها البهل بسيط المشهورى وان اراد به مرتبة متحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن
حكايته الذهني وانتزعه فهذا باطل فانه نفسه اعترف فيما قلنا عن الاتفاق المبين بانه ليس في الواقع الا نفس المبهية ثم
العقل يضرب من تحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ليصفها به ويحمله عليها واليه تلك المرتبة

ان كانت متحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية الذين اقتصرنا على تحقق في تلك المرتبة ان نفس الالهية بما هي اولى
 مع امرها عليها فعلى الاول تلك المرتبة هي مرتبة التقرر لا غير على الثاني يكون الوجود وصفا من اوصاف الالهية في نفس
 الامر بطل ما قال في الاقوال المبين ونخرج على تقدير هذا الحساب من اهل استحقاق الخطاطبة واما قوله وصورة هذين ^{الطلبين}
 باخرة واحد بحسب المحكي عنه فالفاظ ليس تحتها معنى فانه ان اراد به ان المحكي عنه مطلب الهل بسيط لتحقيق هو المحكي عنه
 بمطلب الهل بسيط المشهور كما هو الظاهر في بطل ما ذكر من قبل من ان مرتبة نفس الذات المفعولة بالفعل يقال لها
 مرتبة التقرر والفعلية والمطلب الذي بازائها الهل بسيط الحقيقي ومرتبة الوجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها
 مرتبة الوجود والمطلب الذي بازائها الهل بسيط المشهور اذ على هذا التقدير يكون كالمطلب المبين الذين ذكرهما بارأى
 مرتبة واحدة هي المحكي عنه الواحد ولا يكون على هذا التقدير مرتبتان يكون احد الطلبين المذكورين بازاء واحد بما ذكرهما بارأى
 اخرهما ثم اذا كان المحكي عنه لهما واحدا فاما ان يكون الحكاية في احدهما يحمل مفهوم على الذات وفي الآخر يحمل مفهوم آخر فذلك
 المنهومان اما حكاية نفس الذات فيما الوجود على ما عرفت من ان الوجود حكاية جوهر الذات المفعولة بالفعل فلا يكونان
 مفهومين بل مفهوم واحد عبر عنه بلفظين مثلا قيل تارة الذات متفردة وتارة الذات موجودة وعنى بهذين اللفظين معنى واحد
 هو كون الذات فلا يكون هناك مطلبان بل مطلب واحد عبر بهما تين ولا عبرة بشئيتي العبارتين فان العبارات كثيرة
 فلو عجب احد ان يسمى كل عبارة مطلباً فيفعل اما ان يكون في احدهما حكاية يحمل مفهوم ولا يكون في الآخر حكاية يحمل مفهوم
 اصلا فيكون ذلك الآخر مفهوما مفردا لا مطلباً تصديفيا وان اراد به معنى آخر يكون بحسب المحكي عنه لاصد مطلبين المبين
 المذكورين غير المحكي عنه لاخرهما فلا يكون صورة هذين الطلبين واحدا بحسب المحكي عنه فلا يكون لهذه الالفاظ معنى وبذلك الحكم
 في سائر الطلبين المبينين واما قوله فاذا ان الوجود وشرح نفس الذات المتفردة فهو صريح في ان الالهية بسيطة استت
 محمولها الوجود والعدم هي التي تحكي عن نفس الذات المتفردة او الباطلة وليس هناك بلية اخرى بسيطة تحكي عن تقرر
 الذات ولعلنا هنا فانظر الى محلم الشارح كيف يخط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وينشأ وقومه في هذه الورطة انه مع
 ذهابه الى القول باجعل بسيط من دون ان يتبدر بمضاه وتفيطن بمسماه ذهب الى ان الوجود من العوارض اللاحقة
 للماهية في نفس الامر فلم يكن له محيد من ان يقول ان الالهية في نفس الامر مرتبتين احدهما مرتبة نفس ذاتها المعروضة
 والاخرى مرتبة الوجود لعوارض فحسبان الحكاية عن المرتبة الاولى مطلب الهل بسيط الحقيقي والحكاية عن المرتبة الثانية
 مطلب الهل بسيط المشهور ولم يتفطن بانه على تقدير القول باجعل بسيط لا يبيل الى القول بكون الوجود من
 عوارض الالهية في نفس الامر كيف ولو كان الوجود من عوارض الالهية في نفس الامر كان بينهما وبين الوجود خلط و

ارتباط في نفس الامر كما بين الثوب والبياض او كما بين السمار والنفوقية وكان انما يحاط بالذات ذلك المخلوط والربط
 الواقعي فلا يحيد على هذا التقدير من القول باجتماع المولف ثم انه لما ذهب الى القول باجتماع البسيط اضطر الى ان يقول
 بان الوجود كحكاية نفس الذات المجرولة جمل البسيط وعلى هذا التقدير لم يكن لسبيل الى القول بان الالهية مرتبتين في
 الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه لكنه اذ سخ في ذهنه ان الوجود من عوارض الالهية في نفس الامر وكانت
 مرتبة التفرع صلا فاعلمها عنه للوجود متقدمة عليه تقدم المصادق على الصادق وانما عدا الواقعي على الحكاية فتوهم ان الالهية
 على تقدير القول باجتماع مرتبتين في الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وبناء على هذا توهم الذي من شأنه ان يفرق
 قسم البسيط الى قسمين وتوهم مرتبة التفرع اعني مرتبة نفس الالهية الواقعية التي هي التي عنها الحكاية بالوجود مرتبة كحكاية
 ذهنية وجعلها مطلب البطل البسيط الحقيقي وهذا كله ناش من سوء الفهم وعدم التعمق والاضح في ذلك في تعليقه و
 لم يدرك ان الفاظ ليس تحتها معنى ولم يقطن بان قوله حقيقي البسط منه لطلب التصديق بفعليته الالهية ونسخ قواها
 الفاظ بلا معنى فان فعلية الالهية ونسخ قواها اما ان يكون عبارة عن نفس الما بية في لا تسلم لان يقال عنها بطل
 ولان لا يطلب التصديق بها واما ان يكون عبارة عن شيء زائد على الما بية وهذا لا يتصور على اصل كجمل البسيط وتقصير
 ذلك معلوم الشارح ايضا فضلا عن ان يطلب التصديق به واما قوله على ما يحكم به بجعل البسيط فيه ان كجمل البسيط لا يحكم بان
 نفس الما بية التي هي اثرها بجعل البسيط في الواقع صالحة لان يقال عنها بطل ولان يتعلق بها التصديق واما ان تاتى
 الجا بل في نفس الالهية وان اثره فيها جازي هي فلا ينبغي شيئا واحدا اصل ان اسوال بطل بما يمكن اذا انتزع الذهن
 من نفس الما بية معنى وليس منه الى الالهية فيشكل عن ثبوتها بطل فنجاب عنه بثبوتها لهما اودم ثبوتها لهما واما نفس الما بية
 الواقعية المسماة بالتفرع والفعليته فليست مركبة ذهنية من سند وسند اليجتي تصلح لان يقال عنها اولان يجاب
 عن السوال عنها بطل ولان يتعلق التصديق بها فجعلها مطلب بل لا معنى تحت قوله وتوضيح مرتبة التفرع قال في
 في الاقاييس طلب بل تقسيم الى قسمين بسيط ومركب ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهورى والتعجب منه الى بطل
 بسيط وبطل مركب ثم البطل الى بسيط على الحقيقة وبسيط مشهورى والحقيقى من بسيط اسوال عن نفس الشيء بحسب
 تجربه حقيقته في نفسها ولتقره بيهية في ستمها اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وبطل الصلوة عن الجا بل ابتداء
 بلا وسطى في كمال العقل اصلا والمشهورى منه اسوال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الوجودية والكون اما في نفس الامر
 على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وبطل المرتبة المرتبة على المرتبة الاولى بلا وسطا فالواقع في مطلب بل مطلقا
 اما ان يفراد ليس الوجود على الاطلاق وليس الوجود شيئا ما حصره بالموضوع او عرضياتا او عرضياتا خارجيا او

ليس عدم تثليث الاقسام بالاهل البسيط وهو الاخر بالاغتيا ثم باعتبار البساطة في مغلط في المعارف
 التصورية العلوم المقصدية ومعنى في ابواب الاقناعات احدية والبرانية وان كانت المرتبتان متخاطبتين في غير
 العلم الذي هو طرف الخطوط متحرية من ظروف الوجود فالسؤال عن تجوهر الحقيقة كما يقال بل العقل اى هل هيته العقل
 واجوب نعم اى ان بعض المليات التجوهرية هي العقل بل اجتماع التقيضين اى هل هيته هي اجتماع التقيضين واجوب
 ليس اى لا هيته تجوهرية هي اجتماع التقيضين واذا ثبت ان اشئ كالعقل مثلا تجوهر الحقيقة في الاعيان اتغنى بذلك
 عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ اشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متفردة وليس لتلك الحقيقة التجوهرية
 وجود في ظرف تجوهرها وانما يتخلق ذلك قوم ليسوهم من المميزين بل الحقيقة التصورية التجوهرية في ظرف يتبعها ويلزمها
 ان لا يبلغ عنها ان تكون موجودة في ذلك النظر ولكن ينبغي ان لا يهل فصل هذه المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة
 منها السلاصيح حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك ومطلب الهل البسيط مقدم على المركب اذ طبيعة اثبات اشئ تتقنه
 ان يكون اثبت له ثابتا في نفسه حتى ثبت له اشئ فيكون اشئ في نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان يحقود الهليات البسيطة
 ليس مفادها ثبوت اشئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او التجوهر باكون الموضوع
 في نفسه وانتقاره في نفسه وانما ذلك في الهليات المركبة فقط فان التقدي الهليات البسيطة انما تثبت بحسب الضرورة
 الناشئة من طباع العقل بالموضوع والمحول والنسبة بينهما في الذكر والتبعية كما ذكره العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد
 العقل وتعلق القصد بالتبعية ليس من ليستاهل محاولة النظر في اسرار العلوم اذ ارجع غريزة عقله وجدان قولنا
 العقل متقرر وموجود مثلا اذ افاد ثبوت مفهوم التقرر والوجود واتحاد العقل والتقرر والموجود كان ذلك شيئا وراء
 تقرر في نفسه او كون في نفسه ومتاخرا عما يرام ليس الا اشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا اشئ المتأخر وهو
 ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة
 وتحصيل وصف له من حيز الهلية المركبة وكذلك السلب كقولنا ليس اجتماع التقيضين متقرا او موجودا مفادها الحقيقة
 ليس هي حقيقة سلب ذات وانتقاره في نفسه لا سلب مفهوم التقرر ومفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفنا ك من قبل ان
 الوجود نفس كون الماهية وموجوديتها لا مابة الوجودية اى امر به يكون الماهية وكذلك عدم اشئ في نفسه هو نفس انتقاره
 ذاته لا انتقاره امر عن ذاته هو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات اشئ عن اشئ فاذا ن الايجاب في الهليات البسيطة
 تجوهر اشئ او ثبوته والسلب ليهية اشئ وانتقاره والايجاب في الهل المركب ثبوت اشئ لشي والسلب انتقاره عنه هذا
 كلامه وانما قلناه مع كونه طويلا بلا طائل السلاصيح للناظر في كلام الشايع تطلع ويستشرف الى ما هذه وانت تعلم

ان قوله وتحقيق من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقة في نفسها وتقرير حقيقة في ستمها ان اراد به ان البسيط الحقيقي سوال عن اشي نفسه من دون ان تفصيل السؤال مفهوما ما معه فيكون البهل البسيط الحقيقي سوالا عن المفرد ولا يكون مطلبا لقصد ليقا فيكون من مطلب ما وان اراد ان سوال عن اشي نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون البهل البسيط الحقيقي سوالا عن اكل الاول فيكون من حيز البهل المركب باعتراف او مفهوم منتزع من نفس ذاته هو حكاية نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية نفس الذات المجعولة لا الوجود بالذات اخصاما وان شاعرا على ما اعترف به فيما قلنا عنه سابقا فيكون البهل البسيط الحقيقي هو البهل البسيط المشهورى لا غير ولا يعنى اللفظ بلفظ التجوهر والتقرر شيئا فان التجوهر والتقرر اما ان يعنى به نفس الذات الواقعية المحكى عنها فهو ليس خبرا عن اشي المسؤل عنه في السؤال لا محمولا عليه في الجواب واما ان يعنى بتجزئة الذين عن تلك الذات نفسها فذلك هو الوجود والهيئرة والموجدية والتجوهر والتقرر فهذا يال عنه بالبهل البسيط المشهورى ويجب عنه وما قوله اعنى المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان ارادها مرتبة نفس الالهية الواقعية الواقعة في نفس الامر المحكى عنها المتقدمة على مرتبة حكايتها ومرتبة الوجود مرتبة الحكاية الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى اى نفس الذات فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكى عن الحكاية وتقدم المصدق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك المرتبة محكى عنها بالبهل البسيط الذي سماه هذا القائل بالبهل البسيط المشهورى والالهية البسيطة بالمفجورة حكاية عن تلك المرتبة والبهل البسيط المشهورى سوال عن تلك المرتبة فلا معنى للبهل البسيط الحقيقي سوى البهل البسيط المشهورى ولا للالهية البسيطة الحقيقية سوى الالهية البسيطة المشهورية وان ارد ان اللامائية في نفس الامر مع طرح انظر عن حكاية الذين وانتزعة مرتبتين احدهما مرتبة التقرر والتجوهر والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة التجوهر فتقدم على مرتبة الوجود الواقع فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بالجهل البسيط ليس عارضا للبهية في نفس الامر حتى يكون اللامائية في نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة ذات الالهية المعروفة والاخرى مرتبة الوجود والعارض انما في الواقع مع عزل النظر عن الملاحظة الذهنية نفس اللامائية لا امر لا عليها هو الوجود والعقل محكى عن نفس الذات وتلك الحكاية هي مرتبة الوجود فليس في الواقع مرتبتان متخالفتان وانما في الواقع مرتبة واحدة هي نفس الذات لا غير فادعى عنها كان آثار الذين عنها مرتبة الوجود فظهر بخافه قوله وان كانت المرتبتان متخالفتين لا ادق بان انه ليس في الواقع الامر مرتبة واحدة واذا انتزع عنها معنى الوجود وكان مرتبة الحكاية الذهنية مرتبة اخرى غير خالطة مع تلك المرتبة اصلا ووجه وقوع هذا القائل في هذه المنحصة التي اتى بها ان ظن الحكاية بالوجود بية بسيطة ومصادقا للواقعي المحكى عنه بية اخرى قائمة

عليها وما بالية بسيطة حقيقية ولم يدر ان الهلية عبارة عن الحكاية لا عن المحكي عنه والعجب انه حسب الحكاية بالوجود بولية
بسيطة مشهورة ومصادقها المحكي عنه بولية بسيطة حقيقية ولم يعتبر مثل ذلك في البولية المركبة فكان عليا ان يسمى الحكاية
بان يحسم اسوداى هذه القضية المعقولة بالهلية المركبة المشهورة ومصادقها المحكي عنه غنى بحكم المتصف بالسواد في
الواقع بالهلية المركبة الحقيقية ولو كان يستلزم عن هذا فلم يستلزم عن تسمية مصادق الهلية بسيطة التي هي حكاية
بان الشئ موجود اعني بذلك المصادق مرتبة لتقرر اى نفس الذات المتقررة بالهلية بسيطة الحقيقية وقد استبان
بما ذكرنا ان عدم تثليث الاقسام يبنى على فهم معنى السؤال ببل ومعنى جوابه وتثليثه ناش من سخافة العقل وفساده
واما قوله مغلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد في ابواب الاختصاصات احدى والبررانية فليسته
بين ان اعتبار مصادق الهلية بسيطة المشهورة حكما عنه وعدم اعتباره حكاية في اى المعارف التصورية والعلوم
التصديقية غلط واى الاختصاصات احدى والبررانية افسد وامثال هذه المجازفات احسن من ان تليفت اليها بل
لا ينبغي لمن رزق فهمنا ان يتبنى بهذه البهانيات واما قوله كما يقال بل العقل اى بل بهية هي العقل فما يقضى به
العجب فان قوله بل العقل اما ان يقدر له جزاء لا فان قدر له خبر فما ذلك الجبر فان كان هو حكاية عن نفس الهلية المتقررة
فبما لوجوده ونظما آخر في معناه كالتجوير والتجوير والكون والشبوت فهذا الهل هو الهل البسيط المشهورى وان كان
شيئا آخر سوى صيرورة نفس الماهية فهذا الهل بل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون هذا
ونبه مضحكة للصبيان وقول اى بل بهية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل معناه لبية ولم يقدر له خبر فبما ليس
كلاما مغضلا عن ان يكون سؤالا ببل وان قدر له خبر فقد عرفت حاله ان كان معناه بل العقل بهية وان لم يصادمها اللفظ
كان ذلك سؤالا عن ثبوت مفهوم الهلية للعقل فيكون من قبيل السؤال بالهل المركب فقد اتضح ما ارتكبه من التليس و
افضح الملبس بالتليس وتس على ذلك ما يلحق من كلامه بهذا القول واما قوله اذا ثبت ان الشئ كالعقل مثلا تجوهر
الحقيقة في الاعيان استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس فان اما بداهة ان اذا ثبت ان الشئ
كالعقل مثلا تجوهر الحقيقة في الاعيان كان معناه انه موجود في الاعيان وكذا اذا ثبت انه موجود في الاعيان كان معناه
انه تجوهر الحقيقة في الاعيان فلا حاجة الى السؤال عن وجوده في الاعيان واعني تجوهر حقيقة في الاعيان فذلك حق فان
معنى التجوهر في الاعيان هو معنى الوجود في الاعيان ومصادق التجوهر في الاعيان اعني نفس الهلية المتقررة هو
مصادق الوجود في الاعيان لكن على هذا يكون الهلية بسيطة حقيقية هي عينها الهلية بسيطة المشهورة يتمايز
اصلا واهل بسيط الحقيقي هو الهل بسيط المشهورى من دون تمايز بينهما راسا فيضيق كل قبحم وعنى فيه نفسه ان اراد به

ان مفهوم ان شئ متجبر بالحقيقة في الاعميان غير مفهوم ان شئ موجود في الاعميان وانه يتلزم ولا يلزم استلزام اياه
 على سوال عن وجوده في الاعميان لهدثت انه متجبر بالحقيقة في الاعميان فهذا غلط باطل في مفهوم انه متجبر بالحقيقة في
 الاعميان كونه في الاعميان وكونه في الاعميان هو انه موجود في الاعميان وان اراد انه اذا صدق بالحقيقة المتجبرة في
 الاعميان يستغنى عن السؤال عن وجوده في الاعميان اذ مع التصديقي بالمصدق المحكي عنه لا حاجة الى السؤال عن
 المصدق والحكاية بهذا حق لكن لا ينبغي شيئا فان مصداق البلية بسيطة المشهورة ليس حكاية فضلا عن ان يكون
 بلية بسيطة حقيقية واما قوله بل ان الحقيقة المتصورة المتجبرة في ظرف يتبعها ويلزمها ان لا يلزم عنها ان تكون موجودة في
 ذلك ظرف فالصحيح في ان الحقيقة المتصورة المتجبرة في ظرف هي الحقيقة المتصورة الموجودة في ذلك الطرف بعينها بلا
 فرق ما اصلا ومفهوم كونها موجودة في ظرف هو مفهوم كونها متجبرة في ذلك الطرف فان اراد بالحقيقة المتصورة المتجبرة
 في ظرف نفس الحقيقة المتجبرة في ظرف معنى مرتبة المصدق الواقعي فهي الحقيقة المتصورة الموجودة في ذلك الطرف على مرتبة
 بالمصدق الواقعي لان الاول يستتبع وليتلزم الثاني فان ذلك فرع التغاير والتعدد والمصدق الواقعي واحد هي الحقيقة
 المتجبرة وهي الحقيقة الموجودة وان اراد بهذا المفهوم الذي في مرتبة الحكاية فهو المفهوم الذي هي الحقيقة الموجودة في ذلك
 الطرف في مرتبة الحكاية بالفرق ما اصلا لان الاول يستتبع وليتلزم الثاني فان ذلك فرع التغاير والتعدد وهذا المفهوم
 واحد سواء عبر عنه بلفظ الحقيقة المتجبرة او بلفظ الحقيقة الموجودة وان اراد بالحقيقة المتصورة المتجبرة بالمصدق الواقعي
 وبقولنا ان تكون موجودة في ذلك الطرف مرتبة الحكاية فيكون ذلك حكاية عن ذلك وتعبير عنه فيكون البلية بسيطة المسماة
 بالمشهورة هي حكاية نفس الحقيقة المتجبرة ولا يكون البلية بسيطة التي سماها بالحقيقية بمعنى فان نفس ذلك المصدق
 ليس حكاية ولا قضية فضلا عن ان يكون بلية وذلك البلية بسيطة المسماة عنده بالمشهورة لا غير فلا معنى لقوله لكن
 ينبغي ان لا يجهل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منهما لتلخيص حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك
 فانه ان اراد انه لا ينبغي ان يجهل فرق ما بين مرتبة التقرر ومرتبة الموجودية وهو ان مرتبة التقرر هي المصدق المحكي عنه الواقعي
 ومرتبة الموجودية عبارة عن الحكاية الذهنية ومرتبة التقرر سابقة على مرتبة الموجودية لسبق المحكي عنه على الحكاية فهذا مسلم
 ولم يجهل وانما يجهل هذا الفرق من ظن مرتبة التقرر حكاية فليعرف من هو وان اراد انه لا ينبغي ان يجهل الفرق بين مرتبة
 التقرر ومرتبة الموجودية بان يظن ان في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتين احدهما سابقة على الاخر
 والظن ان المرتبتين حكائيتان وهنيتان متفاضلتان احدهما سابقة على الاخرى فهذا من الجهلات التي لا معنى لها
 كما عرفت واما قوله ومطلب البهل البسيط مقدم على المركب فلا يصح على اطلاقه فانه قد صرح انفا فيما نقلنا عنه ان

ثبوت الجواهرات للذات مطلب البطل المركب لمطلب البطل البسيط ليس مقدا عليه عنده ايضا واما قول ان عقود الهيئات
البسيطة ليس مقدا بثبوت شي للموضوع واتحاد الموضوع والمحمول بل مقدا بتجرب حقيقة الموضوع ولا تجزها او كون الموضوع
في نفسه وانتقاره في نفسه فان اراد معناها بمصادقها المحكي عنه فقد تحققت ان مصادق الهيئته البسيطة لنفس الذات
بما هي هي المسماة بالثبوت فان معنى بقوله بل مقدا بتجرب حقيقة الموضوع ولا تجزها او كون الموضوع في نفسه وانتقاره
في نفسه ان مقدا ما اى مصادقها نفس الذات وليست بها فهذا مسلم لكن الصريح التزديد الذي ذكره بنا على زعمه ان
مصادق الهيئته البسيطة تحقيقية مرتبة تجزها حقيقة ولا تجزها بمصادق الهيئته البسيطة الشهورية مرتبة موجودةيتها
او انتقارها فاننا قد بينا انه ليس في مرتبة مصادق اى في نفس الامر مرتبتان والمحب انه قد اعترف نفسه في العبات
بان صور الهيئتين المذكورتين واحد بحسب المحكي عنه فكيف يسوع الفرق بينهما بحسب المحكي عنه وان معنى ان مقدا ما اى
مصادقها تجزها حقيقة ولا تجزها بالمعنى المصدري المنتزع او كون الموضوع في نفسه وانتقاره في نفسه بالمعنى المصدري
المنتزع فهذا باطل لان المعنى المصدري للتجزه والاتحاد والكون والانتقار ليس مصادقا للهيئات البسيطة اصلا
بل مصادقها منتزعا بها الواضحي ومع ذلك فلا يصح التزديد بين التجزها والكون وبين الاتحاد والانتقار فان التجزها
بالمعنى المصدري هو الكون بالمعنى المصدري والاتحاد بالمعنى المصدري هو الانتقار وان اراد بمقدا ما مفهوم الحكمية
الذاتية ومفهوم التقضية العقلية فلا شك في ان مقدا ما بهذا المعنى ثبوت التجزها والموجود للموضوع ثبوتها بالبيان وسلبيه واتحاد
الموضوع والمحمول وسلبيه كيف ومفهوم التقضية مطلقا اية تقضية كانت ذلك ان اراد بالمقدا ما يقال له في عرف النحاة فمفهوم
الجملة حتى يكون معنى كلامه ان مضمون جملة الشئ متجزها وليس متجزها بتجزها او لا تجزها ومضمون جملة الشئ كائن وليس
كائنا كونه او لا كونه فهذا مع ان ذكر امثال هذا الجراف خفيف لغوي في هذا المقام يمكن ان يقال مثله في الهيئات المركبة
ايضا مثلا يقال مضمون جملة اكرم اسود اسودية اكرم لا تثبت شي للموضوع ولا اتحاد الموضوع والمحمول على ان هذا محايلا
كلامه وقد استبان بما ذكرنا اتحاد اخرها قال فانه بنى على الفرق بين مفهوم الثبوت وبين مفهوم الوجود وقد عرفت لطلان
واما قوله ما يرام ليس الاشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف فهو حق قد انطقه الله تعالى به فهو اعتراف منه بان
الهيئته البسيطة التي سماها باحقيقته والهيئته البسيطة التي سماها بالشهورية واحد بلا فرق وهو تحقق ذات الموصوف وكذا
قوله فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من جيز الهيئات البسيطة واما ما يشير به كلامه من الفرق بين ليس اجتماع التقضيين
مقرر وبين ليس اجتماع التقضيين موجودا والفرق بين سلب ثبوت وبين سلب الوجود فقد عرفت لطلانها والقيمت
انه لا فرق بين تقضيتين المذكورتين اصلا لا بحسب المصادق المحكي عنه ولا بحسب مفهوم الحكمية نعم في احد هما على المحمول

بلفظ وفي الاخرى عجز ذلك المحمول يعينه بلفظ آخر وكذا لا فرق بين سلب التقرر وسلب الوجود الا بان المضاف اليه في
 احدهما عجز بلفظ وذلك المضافات ليعينه في الآخر عجز بلفظ آخر وما غير ذلك فمما لا يسيل الى فحبه فضلا عن اثباته فافهم
قوله هي مقدمة على الموجدية اعلم ان الوجود اما ان يكون من عوارض الماهية في نفس الامر ولا فعلى الاول يكون الماهية
 متضمنة للوجود وعارضا لها زائدة عليها في الواقع وعلى الثاني لا يكون كذلك انما يكون في الواقع نفس الماهية بما
 هي الامر يقوم بها انضماما وانتراعا ثم اذكر ان الذي عندها يكون حكايته بما هي معنى الوجود والصيرورة والموجدية والكون
 فعلى التقدير الاول يكون اثرها محال بالذات الاتصاف واختلط الواقع الذي بين الماهية والوجود العارض لها في الواقع
 ولا يكون اثره بالذات نفس الماهية بما هي لان نفس الماهية بما هي لا يكون مصداقا لعارض زائد عليها فلو قدر
 على هذا التقدير ان نفس الماهية اثرها محال بالذات لا يكون نفس الماهية المجعولة التي هي اثرها محال بالذات مصداقا
 للوجود والموجدية والاتصاف بالوجود بذلك يجعل بل يحتاج القضاة بالوجود الى محال آخر يكون اثره بالذات مظهرها
 بالعارض الذي هو الوجود لان نفس ذات المعروض بما هي لا يمكن ان يكون مصداقا للعارض وعلى التقدير الثاني
 يتعين القول بالجعل لمسيط وعلى هذا التقدير لا يكون في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود عبارة عن حكاية ذلك
 عنها لا غير فلا يكون الماهية في الواقع على هذا التقدير مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود فضلا عن ان
 يكون احدهما مقدمة على الاخرى نعم يكون هناك مرتبتان احدهما مرتبة المحكي عنه وهي نفس الماهية الواقعة بما هي
 المسماة بالتقرر والثانية مرتبة الحكاية الذهنية وهي مرتبة الوجود والاولى مقدمة على الاخرى تقدم المحكي عنه على الحكاية
 وعلى التقدير الاول يكون الماهية مرتبتان في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية احدهما مرتبة نفس الماهية
 المعروضة للوجود في نفس الامر والاخرى مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر ويكون المرتبة الاولى مقدمة لاحالة
 على المرتبة الثانية ضرورة تقدم المعروض على العارض ويكون بازار كل من تينك المتزيتين الواقعتين حكايته
 ذهنيان هما مطلبان متمايزان احدهما حكايته عن مرتبة المعروض المتقدمة والاخرى حكايته عن مرتبة العارض المتأخرة
 فاقابلون بالجعل المؤلف لا محيد لهم عن القول بكون الوجود عارضا للماهية زائدة عليها في نفس الامر ولا عن القول
 بكون مرتبة الماهية من حيث هي التي هي معروضة للوجود متقدمة على مرتبة العارض لها في نفس الامر وان كان يلزم
 من حيث لا يشعرون ان يكون مرتبة غلط الماهية بعرضها الذي هو الوجود متقدمة على مرتبة نفس الماهية المعروضة لا محال
 ان اثرها محال على تقدير القول بالجعل المؤلف او لا وبالذات هو غلط الماهية بالوجود ونفس الماهية بما هي هي
 اثره بالعرض وبالذات متقدم على ما بالعرض وعلمهم يلزمون ذلك قائلين بان تقدم مرتبة العارض في حكم المجعولة

على مرتبة الماهية لا ياتي في تأخرها عنها باعتبار آخر وقد استوفينا بهذا البحث في مبحث الجعل حيث تكلمنا على اورد والناظر
على استدلال بعض الاذكياء المتأخرين على حقته الجعل لسيطة اذا عرفت بهذا علم ان سبق التقرر على الوجود على طريق
الجعل لسيطة ان اريد به ان الوجود عارض للمهية في نفس الامر وان مسبوق بالتقرر ولو سبقا بالماهية في الواقع فهذا باطل
فان الوجود ليس عارضا للمهية في الواقع وليست الماهية مخلوطة به في الواقع انما يقتل لو كان المهية معروضة له في
الواقع وليس كذلك على طريق الجعل لسيطة لو كان الوجود عارضا للمهية في الواقع لم يكن سبيل الى القول بالجعل
السيطة وقد علمنا ان نسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسان الى صحته الانسان فليست الانسانية عارضة لخصيصة الانسان
في الواقع والالم يكن حقيقة الانسان بنفسها بل بزيادة امر عليها مصداقا للانسانية ثم بعد مرتبة نفس ذاتها تصير مصداقا
لها فلا يكون للانسان في مرتبة نفس ذاته انسا فلذلك الوجود لو كان زائدا على مهية الانسان عارضا لها في الواقع
لم يكن مهية الانسان في مرتبة ذاتها تباها بها هي مصداقا للوجودية ثم تصير بعد مرتبة نفس ذاتها مصداقا للوجودية فاما
ان يزيد عليها وينضاف اليها بعد مرتبة نفس ذاتها امر يصير بمصداقا للوجودية وهذا باطل لان التقرر الذي يقول
اصحاب الجعل لسيطة ان اثر الجعل بالذات ان نفس المهية باهي هي اوزايد عليها فلو كان زائدا عليها بطل القول بالجعل
السيطة اذ على هذا التقدير لا يكون نفس الماهية اثر الجعل بل يكون اثر الجعل بالذات انضاف الماهية بالتقرر الذي
هو زائدا عليها واذا كان نفس المهية فالقول بان نفس الماهية باهي هي ليست مصداقا للوجود قول بان التقرر ليس
مصداقا للوجود ثم المهية بعد مرتبة التقرر يكون مصداقا للوجود بالاضاف منفع اليها هي الوجود فيكون عروضا لتلك الصفة
المهية بعد مرتبة تقرر با محتاجا الى جاعل يحمل الماهية بعد تقرر بالصفة بتلك الصفة فيبطل القول بالجعل لسيطة ويلزم
ارتكاب لقول محلين جعل يكون اثره بالذات نفس تقرر الماهية جعل مؤلف يكون اخره بالذات جعل المهية بعد تقرر با
متضمنة لبعثة زائدة عليها عارضة لها في الوجود بطلان ذلك لظهور ان ينبغي واما ان لا يزيد عليها ولا ينضاف اليها
آخر تصير بمصداقا للوجودية فلو ان المهية مصداقا للوجود بعد مرتبة نفسها التي هي التقرر وعدم كونها مصداقا للوجود في تلك
المرتبة مع انه لم يزود عليها بعد تلك المرتبة امراتجح بلا مرجع وان اريد سبق التقرر على الوجود على طريق الجعل لسيطة
ليس في نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن بحاية الذين وانعزله النفس المهية وهي المسماة بالتقرر ثم العقل بغير
منها معنى الصيرورة والكون فلهذا الحكاية الذمينة هي المسماة بالوجود والتقرر بممرتبة الحكمي عنه والوجود بممرتبة الحكاية
وسبق التقرر على الوجود وسبق الحكمي عنه على الحكاية فهذا معقول بحكم الجعل لسيطة لكن لما كان الوجود عبارة عن بحاية
التقرر فلو كان التقرر محلا فلا سبيل الى السؤال عنه الا بان يحكي عنه بالوجودية ولا الى الجواب عن السؤال عنه الا

بان يحكى عنه بالوجودية فاذا كان تقريرهية العقائد مجردا لا يحل عنه فلا بد وان ياتي السائل عنه بما هو كفاية التقرير فقول
 هل هي موجودة او يتلفظ بلفظ آخر يكون معناه معنى هل هي موجودة اذ لابد في السؤال من تصور مفهوم التقرير ومفهوم التقرير
 المتصور للذهن هو الوجود فيكون هذا السؤال هو السؤال بالهيكلة البسيطة المشهورة ويكون اجاب عنه بالهيكلة البسيطة المشهورة
 ونشأ الخط الذي وقع فيه من اجتماع القول بالهيكلة البسيطة لتحقيقه انه لم يتفطن بان مرتبة التقرير هي المحكى عنها بالهيكلة البسيطة
 المشهورة فظن تلك المرتبة المحكى عنها مرتبة كفاية وسماها بالهيكلة البسيطة الحقيقية وهذا اذ قلنا للتدبر والتميز ما حققنا ايضا كالتدبر
 هذا الظن غمد من رزق انهم اقتضاها فقول لا يثبت بان ان الهيات الحقيقية كحقيقة الانسان مثلا تتحقق في نفس الامر مع قطع
 النظر عن ملاحظة الذهن وكفاية خاما ان يكون في الواقع شيان احدهما الحقيقة الانسانية مثلا والثاني وجودها العارض لها
 وهذا باطل لانه لو كان الوجود عارضا لها في الواقع كانت الهيكلة مصداقا للوجودية قبل عروض الوجود لها والاكنت في المرتبة
 السابقة على مرتبة عروض الوجود لا شيئا محضا فكيف تكون معروضة للوجود اذا كانت الهيكلة قبل عروض الوجود مصداقا
 للوجودية يكون عروض الوجود لها الخوا لا يحسن ذلك العارض الذي فرض انه وجود وجودا على حقيقة آخره صاحب القالبين
 والشئ وهما من الذين يدعون القول بالحكيمة البسيطة لانه يسهل الى ان يتحقق في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية
 شيان الهيكلة والوجود العارض لها فهم يتفقون على بطلان هذا الشئ واما ان يكون المتحقق في الواقع شيئا واحدا هي نفس الهيكلة
 ويحس الوجود بحملته علمته من غير انها العقل من معنى الكون الصيرورة في الاكنت في الواقع الانفصال لما بهيته وهي اسماة بالنظر
 ولا يكون الوجود في الواقع فليس في نفس الامر في مرتبة المصداق المحكى عنه متبنا احدهما مرتبة التقرير والثانية مرتبة
 الوجود واما يكون في الواقع المحكى عنه مرتبة واحدة هي اسماة بالتقرير ويكون الوجود عبارة عن الحكاية الذهنية لتلك المرتبة ونظير
 ذلك ان الثوب الاسود اذا وضع في الخارج وحكي الذهن عنه بان اسود فبناك مصداق محكى عنه هو الثوب الموجود في الخارج الذي قيل الاسود
 الخارج وكفاية ذهنية هي ماني الذهن من هو الثوب الاسود ونسبة الرابطة وهذه الحكاية هي القضية البهية المركبة والاثوب السوداء الموجود في الخارج
 فليس قضية ولا بهية مركبة وانما هو مصداق البهية المركبة فكذلك التقرير الهيكلة حقيقة الانسان مثلا في نفس الامر وحكي الذهن بانها متفردة او كانت
 او موجودة فبناك مصداق محكى عنه هي نفس تلك الهيكلة بما هي هي لما زيادة امر عليها وكفاية ذهنية هي ماني الذهن من هو
 تلك الهيكلة المتفردة الموجود ونسبة الرابطة وهذه الحكاية هي القضية البهية البسيطة المشهورة واما نفس الما بهية التي هي مصداقا
 فليس قضية ولا بهية بسيطة اصلا ولا تفايزين قولنا الهيكلة متفردة قولنا الهيكلة موجودة الا في اللفظ لان الوجود عبارة عن كفاية ذلك المصداق
 الذي هو نفس الهيكلة سواء عجز عن تلك الحكاية بلفظ الوجود او بلفظ التقرير او بلفظ الصيرورة او بلفظ الكون او بلفظ آخر فان
 كثرة اللفاظ المعبرة لا يحجب المعنى المعبر عنه كثير فاما العقول من تقدم التقرير الذي هو نفس الهيكلة الواقعية بما هي هي

على الوجود الذي هو عبارة عن حكايتها الذنبية هو تقدم المحكي عنه على الحكاية فليس هناك مصداق ان يكون احدهما حكيا
عنه للفقنية البلية البسيطة الحقيقية والاخر مصداقا للفقنية البلية البسيطة المشهورة ولا حكايتان يكون احدهما بليته بسيطة
حقيقية والاخرى بليته بسيطة مشهورة ويكون احدهما حكايه عن مرتبه والاخرى حكايه عن مرتبه اخرى ولو كان البلية في نفس الامر
مع قطع النظر عن الحكاية الذنبية مرتبتان احدهما مرتبه التقرر والاخرى مرتبه الوجود ويكون مرتبه التقرر سابقة على مرتبه الوجود
فاما ان يكون مرتبه التقرر مثلاً لا تتراع معنى الكون ولا مشبوت او لا يكون كذلك فعلى الثاني يكون تلك المرتبه لا شيئاً
محصفاً فلا يكون مرتبه في نفس الامر وعلى الاول فاما ان يكون مرتبه الوجود اليه انتشار لا تتراع معنى الكون والتبوت فلا
يكون في نفس الامر المرتبه واحدة سواء سميت بمرتبه التقرر او بمرتبه الوجود وباسم اخر ولا يكون هناك مرتبتان متغايرتان
احدهما سابقة على الاخرى واما ان لا يكون مرتبه الوجود مثلاً لا تتراع معنى الكون والتبوت فلا يكون تلك المرتبه بليته
مرتبه الوجود بل مرتبه اخرى او مرتبه الوجود هي مصداق الكون والتبوت الاخر فقد تحقق ان مرتبه الوجود هي مرتبه حكايه ان
الاخر قد ظهر بما ذكرنا ان اقال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله على ما يحكم به اجعل بسيطاً وتخصيل هذه المرتبه المتقدمة
على الموجود من فروع اجعل بسيطاً واما عند القائلين باجعل المولف فلعلم بين المرتبتين تلازماً ومعية بالذات كما يظهر
بالتأمل انتهى ناش من عدم التامل وهذا اليه من تعليم علمه حيث قال في الافق لمين سبق فليطه لما بهية على الوجود انا
يستقيم على تلك المحجة فيقال صار الانسان فوجدت اقول صار الانسان انساناً وشيئاً آخر فوجد بل صدر نفس الانسان
وقاص قوامه فوجدوا بالذنب لا يثبتون اجعل البسيط فلعلم القول مساواة صحراناً نظاركم لكن تأخر الواقع في هذه الانتزاعات
اللاحقة والاعتبارات العارضة من مرتبه قوام الماهية كاد يكون من الخطيات انتهى انت اعلمه معترف بان الوجود نفس له ضرورة
كما سبق حيث قلنا كلامه فتولد صد الانسان فوجد هو القول بان وجود الانسان فوجدوا لا يتصح هذا الامر نخرج عن الانسانية او ما
قوله است اقول صار الانسان انساناً وشيئاً آخر فوجد هو البسيط على راء ان الانسان اذا صدر وقاص قوامه بعد العلم
يكن صدر في مرتبه قوامه انساناً ومصدقا لنفسه وحين لم يكن لم يكن انساناً ولا مصداقا لنفسه ضرورة ان المعدوم ليس شيئاً
اصلاً فوجد صدق لنفسه في مرتبه قوامه فوجد صدق صار الانسان وصلاً الانسان انساناً واحداً وليس هو عنه في مرتبه قوامه فوجد
للوجود والا فلا معنى القول بل صدر الانسان وقاص قوامه ذلك كان في مرتبه القوام مصداقا للوجود كان صدر الانسان ففاض
قوامه هو بعينه وجد الانسان فلا يكون وجد الانسان متأخر عن صدر الانسان فاض قوامه فلا يصح تخيل انفار بينهما وبين
سبق فليطه البلية على الوجود واذا كان الانسان في مرتبه القوام مصداقا لنفسه ذاتية ولم يكن مصداقا للوجود مع التامل
صار الانسان انساناً واحداً او جبراً تاماً واطلاقاً مثلاً فوجد فلا معنى لمعنى ذلك اما قوله بل صدر نفس الانسان فاض قوامه فوجد

معناه ان الانسان في مرتبة صدوره وقوامه ليس مصداقا للموجودة وانما يصير مصداقا للموجودة بعد تلك المرتبة فهذا باطلا
لأنكم حين في مرتبة صدوره وقوامه مصداقا للموجودة فاما ان يزيد عليه بعد تلك المرتبة في نفس الامر عارض لقيامه به فيكون الوجود
عبارة عن ذلك العارض والموجودة عبارة عن المعروفة بهذا العارض وبذلك كونه باطلا بما ذكرنا من البليات القاطنة
ما يعترف بطلانه صاحب لافق الجبين انهم حيث قال انه ليس في طرف الوجود الانفس المبهية ثم يعقل يضرب من تحليل
يتخرج منها معنى للموجودة والصيرورة المصطنعة ليصيرها به على ما على ان مصداق لكل مطابق الحكم نفس المبهية بحسب ذلك
الطرف الامر ان لا يقوم بها فيصح لكل انتهى وقال ايضا الوجود مطلق معنى مصدري لا ينفذ من مبدء التحمل قائم بالموضوع انهما ما
انتمرا على من نفس ذات الموضوع المبحول به جعل الجاهل اياها انتهى وقال ايضا المقصود بالوجود صيرورة الماهية وموجوديتها
الماخوذة من نفس المبهية المتقدمة لا معنى لمطابق المبهية فيشتق منه الموجود على ما يكون في السواد والاسود كما ان الانسانية
منهم ما يؤخذ من نفس ذات الانسان لا لا يقتصر بالانسان انتهى فهذه المقالات لقصور على ان الوجود ليس امر يفرغ المبهية
وليقوم بها في نفس الامر وانما هو اعتباري عقلي وحكاية ذهنية فهذا اشق يعترف هذا القائل بطلانه او لا يزيد عليه بعد تلك المرتبة
في نفس الامر عارض لقيامه به فعدم كونه مصداقا للموجودة في تلك المرتبة وصيرورة مصداقا للموجودة بعد تلك المرتبة مع عدم زيادة
امر خارج بل ما يحل فيكون متريلا باطلا وان كان معناه ان الانسان اذا صدق فاض قوامه ان كان مصداقا للموجودة في تلك المرتبة
الواقع لكن ينتزع الذين معنى الوجود عنه متاخر عن تلك المرتبة فهذا صحيح لان حكاية الذين متاخرة عن الحكمي عنه والانتزاع متاخر
عن المنتزع لكن متاخر انتزاع الذين معنى الموجودين عن الماهية الموجودة في نفس الامر لا يمكن ان يكون الذين لا يؤمنون بالبعث بسط
ايضا ومن الذي يمكن ان يكون متاخر انتزاع الحكاية الذهنية عن الحكمي عنه بل كل حكاية اية حكاية كانت اذا انتزعت من الحكمي عنه كونه
كان انتزاعها الذي متاخر عن الحكمي عنه الواقع حتى ان حكاية الذين يكون جسم سو عن جسم الاسود متاخرة عن تحقيق
الجسم الاسود في الواقع ولا اختصاص لتاخر الحكاية الذهنية عن الحكمي عنه الواقع بهذا بسط وبذلك القائل جعل سبق
خلقية الماهية على الوجود من فروع الخلق البسيط وقال ان سبق خلقية الماهية المتأخر عن تلك الحجة ثم قوله لا يمكن جعله على
هذا المعنى ايضا اذ ليس معنى فوجدوا ان انتزاع الذين معنى الوجود من الماهية المتقدمة الواقعة ليس ضروريا فيجوز ان ينتزع
الذين معنى الوجود من المبهية المتقدمة اصلا بان يلتفت اليها الذين ولا يحكي عنها بالموجودة وان كان معناه ان الانسان
اذا صدق فاض قوامه ان كان مصداقا للموجودة متاخر عن تلك فهذا ايضا باطل لان الانسان مثلا اذا صدق فاض
قوامه فهو في مرتبة صدوره وقوامه صحيح لا انتزاع من الوجود لان مصداق الوجود نفس انتزاعه لا يمكن ان يقال انه
في مرتبة صدوره وقوامه ليس صحيحا لا انتزاع من الوجود ثم بعد تلك المرتبة يصير صحيحا لا انتزاع معنى الوجود لا لو كان في كل

كان الوجود صفة عارضة له في نفس العرف قبل ما قال في انقلنا عنه انما انه ليس في ظرف الوجود النفس الماهية الى اخره قال
 ان الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدل المحل قائم بالموضوع انضماما او انضماما وانه مأخوذ من نفس الماهية كما ان
 الانسانية مفهوم مأخوذ من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان على انما البطلان ذلك مرادوا المكان مراده ان مفهوم
 صحة انتراع معنى الوجود اي هذا المفهوم الانتراعي الاعتباري متنازع عن تلك المرتبة فظاهر ان هذا ليس معنى فوجد وان
 هذا يستقيم على طريق جعل المؤلف ايضا وما قوله واما الذين لا يؤمنون بجعل بسيط فعل القول بالمساواة اصح لانظارهم
 فان ارادوه بالمساواة التلزام والمحيطة بالذات كما فهمه الشارح وصرح به في الحاشية ويدل عليه استدراك هذا القول بقوله لكن
 تناخر اللواحق المنفصلة والانتراعات اللائقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوم الماهية كما يكون من العظريات فاما ان يريد
 ان القول بالمساواة مما يقول به اصحاب جعل المؤلف وانه ما يفيض اليه انظارهم فهذا باطل لان اصحاب جعل المؤلف
 يقولون بان انرا جعل بالذات خطأ الماهية بالوجود ونفس الماهية اثر له بالعرض وبالذات سابق على ما بالعرض فافين الماهية
 بالذات واما ان يريد ان القول بالمساواة اصح لانظارهم وان لم يكن فاقائلين به فهذا ايضا باطل لان القول بجعل
 المؤلف مفض الى القول بتقدم خطأ الماهية بالوجود وبالذات على فعلية الماهية لان خطأ الماهية بالوجود اثر بجعل المؤلف بالذات
 وفعلية الماهية اثر له بالعرض وبما بالذات سابق على ما بالعرض والكان القول بسبق الخطأ بالوجود على الماهية باطلا في نفسه و
 ان ارادوا بالمساواة معنى آخر فليست صورته تنظر فيه على ان كلامه لا يلائم ان يراد بها معنى آخر كما لا يخفى واما قوله لكن تناخر اللواحق
 المنفصلة والانتراعات اللائقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوم الماهية كما يكون من العظريات فان ارادوا بالزعم القائلين
 بجعل المؤلف الذاهبين الى كون الوجود من العوارض الزايدة على نفس الماهية فهذا اللازم صحيح لان من يذهب الى كون الوجود
 عارضا للماهية يلزمه ان يقول بتناخره عن الماهية ضرورة تناخر العارض عن المحروض سواء كان العارض للضمائيا او تنزاعيا لكن
 يستقيم القول بتناخر الوجود عن مرتبة قوم الماهية على طريق جعل بسيط فان الوجود على طريق جعل بسيط لا يمكن ان يكون من
 عوارض الماهية كما بينا مرارا بل نسبة الوجود الى الماهية على طريق جعل بسيط نسبة الانسانية
 الى الانسان فليس الوجود على هذا الطريق من العوارض المنفصلة والانتراعات اللائقة والاعتبارات
 العارضة وان اردوا باثبات ما فهمه على القول بجعل بسيط من ان سبق فعلية الماهية على الوجود كما يستقيم على طريق جعل بسيط فهذا
 يذكرف الوجود على طريق جعل بسيط ليس من اللواحق المنفصلة ولا من الانتراعات اللائقة ولا من الاعتبارات العارضة بل
 هو عبارة عن حكمية نفس الماهية لمصادق نفس الماهية فلا معنى لتناخره عن الماهية كما عرفت فحق ما ذكرنا ان القول بتقدم
 مرتبة القول على مرتبة الوجود يعني على عدم فهم معنى مرتبة القول ومرتبة الوجود وما حب لافق الماهية لم يستطع فهم معنى مرتبة

انظر ايضا فانه قال في الاقن لمبين بعد ما ذكر ان الوجود مطلق معنى مصدرى لا يوجد معنى المحمول قائم بالموضوع انهما اذا ارتزعا و
 انه ريجان حقيقة ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلم ان مرتبة ذات موضوعه في العيين وفي الذهن على ان يصبغها بفعليته
 المبهمة ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحقيقة هذا المفهوم مصدرى المنسج يسمى بالوجود ويعبر عنه بالمجودية فان تقرر المبهمة وفعاليتها وان لم
 ينسج عن اقتران الوجود والا في اعتباره العقل الا انها مستتبة للمجودية والمجودية مسبوقة بها وفعاليتها تقرر المبهمة بحمل الجاهل معاينة
 اقتران المجودية بالفعل مناط صدق حل الوجود انتهى وهذا الكلام ليس تحت معنى فان مرتبة ذات موضوع الوجود في العيين او
 في الذهن اما ان يكون عبارة عن نفس ذاته بلا زيادة او ما عليها اصلا او يكون عبارة عن اتية مع امر زاد عليها فاعلم ان يكون اثر
 بحمل البسيط او بغيره بفعليته الماهية لسمى باسم تقرر الذات هو الذات مع ذلك الامر لا يندفع بل القول بحمل البسيط ويكون ناقولا بحمل
 المؤلف وعلى الاول فاما ان يكون معنى اقتران الوجود بهما ان الوجود يقترن بهما بعد مرتبة لغز في تها بعدية فعلية ذاتية غير الفكاكية
 فهذا باطل لان الوجود وحكيته عن نفس الذات تمييز في معنى ما ليس امر يقترن بالذات وهذا القائل يعترف بهذا حيث يقول ان حقيقة
 هو ان موضوعه في الاعيان وليس في ذاته من سبدر المحمول قائم بالموضوع انهما اذا ارتزعا وليس معنى يلحق الماهية فينتج منه الوجود
 كالحال الانسانية مفهوم ما هو نفس الذات لا لا يقترن بالانسان لما ان يكون معنى اقتران الوجود بهما ان التقرر والفعليته مصدرى
 الوجود صحيح لارتزاعه مطابق للحكاية به فلا معنى لقوله ان لم ينسج عن اقتران الوجود والا في اعتباره العقل فان التقرر والفعليته لا ينسج
 الوجود في حقيقته في اعتباره العقل لا ينسج عن اقتران الانسان لا ينسج عن اقتران الانسانية ومصاديقها الا في اعتبارها
 العقل ايضا لا معنى لقوله الا انها مستتبة للمجودية مسبوقة بها فانه ان لا ياد بان تقرر وفعاليتها مستتبة لمصاديق المجودية ومصاديق
 المجودية مسبوقة بها فهذا باطل فان الفعليته نفس مصاديق المجودية فلا معنى لكونها مستتبة لمصاديق المجودية وكون مصاديق المجودية
 مسبوقة بها فان تتبع اشئ لنفسه كون اشئ مسبوقة بانفسه غير محقول وان اراد ان الحكاية الذهنية بان المبهمة موجودة مسبوقة بانه
 والفعليته مستتبة لهذه الحكاية الذهنية فهذا محقول لكن المجودية ليست عبارة عن حكاية الذهن بان المبهمة موجودة ولا اختصاص
 لهذا الاستتباع وبهذه المسبوقية بالفعليته والمجودية ولا بالقول بحمل البسيط بل هو بطر في كل معنى عنه وحكاية فان كون كجسم اسود مثلا
 في الواقع متتبع للحكاية الذهنية بان كجسم اسود وبه الحكاية الذهنية مسبوقة وايضا من الجاهل ان السلائق تقرر المبهمة وفعاليتها عن الحكاية الذهنية
 بانها موجودة او جواز ان الحكاية الذهنية عن جبهية متفردة بانها موجودة بل ان لا يلقى الذهن اليها اصلا ثم قوله فعلية تقرر المبهمة
 بحمل الجاهل معاينة اقتران المجودية بالفعل مناط صدق حل الوجود فاعلم ان مصاديق المجودية وحل الوجود ليس زائدا على
 الفعليته وتقرر فلا معنى لكون الفعليته مستتبة للمجودية وكون المجودية مسبوقة وبهذا الاك ان يقال ذات الانسان مستتبة
 للانسانية والانسانية مسبوقة بها ومن العجائب قال في الحاشية اعلم على قوله فعلية تقرر المبهمة بحمل الجاهل معاينة اقتران

الموجودية بالفعل مناط صدق الوجود وهو قوله اما في القیوم الواجب بالذات فمعیار صحته انتزاع الموجودية بالفعل مناط صدق حمل
 الوجود وهو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات وسبیل نسبة الموجودية المصدريّة الى نفس الحقيقة المقدسة سبیل نسبة الانسانية الى نفس ذات
 الانسان مثلاً وكون المعنى المصدري متنازعاً عن مرتبة نفس الذات لا یصادف كون مفهوم المحمول وهو الموجود ونحفظ في تلك المرتبة كما كان
 المعنى المصدري الانتزاعي الذي هو الانسانية متنازعاً عن نفس الذات ومفهوم المحمول الذي هو الانسان اكيوان محفوظ في مرتبة حقيقة
 من حيث هي بل لان العقل حکم ان الانسانية المنفردة آخر الیس مطالبها وما يتفرع عن منه الا نفس ذات الانسان باجمله بما كان
 مطابقاً للمعنى المصدري المنفرد آخر نفس جوهر ذات الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول المأخوذ من تلك المعنى منقطعاً عن الموضوع في مرتبة
 جوهر ذات بذاته وان لم يكن ذلك المعنى في تلك المرتبة بل يكون متزاعاً آخر اخص من نفس الذات فمبدأ تنقيح هذه المعاني الفاظ لم تصد
 عن فهم روية فان قال يد على انه يفرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة بان معيار صحته انتزاع الموجودية بالفعل مناط صدق
 حمل الموجود ونفس الحقيقة الواجبة المقدسة بنفس الذات ونسبة الموجودية المصدريّة الى نفس الحقيقة الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان بخلاف الذات الممكنة وعلى انه يفرق بين الموجودية وبين مفهوم الموجود بكون الموجودية متنازعاً عن الذات وكون مفهوم الموجود
 منقطعاً في مرتبة الذات وكلا الفرقين مما لا يتصل اما الفرق بين الذات الواجبة المقدسة والذات الممكنة بما نعلم فلان الفرق بين الذات
 الواجبة المقدسة والذات الممكنة هو ان الذات الممكنة بلا جعل باصل باصل بخلاف الذات الواجبة لان مصداق حمل الموجود على الذات
 الواجبة نفس الذات ومصدق حمل على الذات الممكنة ذاتها بما عرناؤه واما الحقيقة التعليلية فمخارجة عن المصداق ونسبة الموجودية الى
 الذات الممكنة هي نسبة الانسانية الى ذات الانسان هذا القائل معترف بذلك كما سبق فقلنا قد استفينا الكلام في ذلك في
 قولنا بحث جعل اما الفرق بين الموجودية ومفهوم الموجود وما ذكر فلان مفهوم الموجودية ومفهوم الموجود كليهما مفهومان انتزاعيان
 مثلاً انتزاعهما نفس الذات الواجبة المقدسة ونفس الذات الممكنة بلا امرناؤه والمفهومات الانتزاعية لها نحو ان من انتزاع الاول تقرير
 مثلاً انتزاعها ذات في تقريرها في الذهن بعد الانتزاع فتقرر بما بان نحو الاول هو نفس تقرير الذات فلا شيء منها بهذا النحو من التقرير
 متنازعاً عن نفس الذات فمضى بهذا النحو من التقرير كما كان مفهوم الموجود ونحفظ في مرتبة الذات كذلك مفهوم الموجودية منقطعاً في مرتبة الذات فتقرر
 بها نحو الثاني متنازعاً عن الذات تارة بالحكاية عن المحكي عنه والانتزاعي عن مثلاً الانتزاع فكما ان انتزاع مفهوم الموجودية تقريرها
 في الذهن بعد الانتزاع متنازعاً عن الذات كذلك انتزاع مفهوم الموجودية متنازعاً في الذهن بعد الانتزاع متنازعاً عن الذات فلا شيء
 للفرق بين الوجود ومفهوم الموجود بكون الوجود متنازعاً عن الذات وكون مفهوم الموجود منقطعاً في مرتبة الذات وكون نسبة الموجودية
 المصدريّة الى الذات الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان مع انه لا يصح على رائي ان الوجود عنه مشترك معنى بين
 جميع الموجودات وحقيقة الواجبة المقدسة عنه مباينة للمكانات مباينة بالذات فلو كان نسبة الوجود الى حقيقة المقدسة نسبة الانسانية

الى ذات الانسان كان مشترك الوجود بين الكل كاشفا عن انبساط الحقيقة المقدسة على الكل كما هو مذموب لصوفية هذا العالم
بحلول من تصور وتخييل فضلا عن التسديق به وتخييل لا يجدي في الفرق بين الوجودية ومفهوم الوجود بآراء غير شيئا فانه كان
الانسانية لوجودها الذي الانشراعي متاخر عن نفس ذات الانسان وقبرها الذي هو نفس ذات الانسان غير متاخر عنها كذا الك مفهوم
الانسان لوجوده الذي الانشراعي الكلي متاخر عن نفس ذات الانسان وقبرها الذي هو نفس تعزوات الانسان غير متاخر عنها كما
بنينا في الوجودية ومفهوم الوجودية ومفهوم الوجود بالقياس الى الذات المحنة الواجبة في ان تقر بها الواقع
نفس الذات وتحتبها في الذين بعد الانشراعي متاخر عنها كمال الوجودية ومفهوم الوجود بالقياس الى الذات المكتشفة في ان تقر بها
الواقع نفس الذات المكتشفة بل زيادة امر وتحتبها في الذين بعد الانشراعي متاخر عنها كما ان الفرق هو ان لا ذات للممكن بل حاصل الجاهل
بالحال والواجب بغير محله ومن العجائب العجيبة ما قال في القبايات من ان الممكن بالذات شاكلة اسكانا ذاتي صدق سلب تفرده
ووجوده بحسب نفس ذاتية المرسله من حيث هي هي عين ما هو تقرر الذات حاصل الوجود بالفعل في متن الاعيان وفاق الواقع من تلقاء
الجاهل الاسكان الذاتي حقيقة بل ان الذات المتقررة الوجودية بالفعل وبطلانها ليسيتها في مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي لذات
بها القصة اشبه منه بالعدم والناظر للفيض من قبل تقرر الذات المحلولة ووجودها بغيرها ليس الى الابد في متن الواقع وفاق
نفس الامر في مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي عين من مراتب نفس الامر لا من محتلات الادب فان ذلك من
المتنشات بالذات ويستحيل ان تصبح بتأثيرها كمال انتهى ونها الكلام صريح في ان المتقررة عند من العوارض الزائدة على المبدء الثابت
من مرتبة نفسها ما هي هي نفس الامر كاسلو وان لم يثبت في نفس الامر مرتبة بحسبها يصديق سلبا بتقررها لوجودها بالانفصال انما
من قبل تلك العوارض من الذي يصديق سلبا عن المبدء من حيث هي هي نفس الامر ولا فيض في تلك العوارض في مرتبة نفسها فان كان العارض
في مرتبة ذات المعروض من حيث هي هي من المتنشات بالذات فيستحيل ان تصبح بتأثيرها كمال او تأثيرها كمال انما يكون في الممكنات
بالذات وان كان هذا حال المتقررة فيكون حال الوجود بسبق بالمتقررة هذه الحال بالطريق الاول وانما تعلم ان هذا بيان لم يتح
معنى فانه لو صدق سلبا بتقررها لوجودها عن المبدء المكتشفة المرسله من حيث هي هي عين ما هي متقررة الذات حاصل الوجود وبالفعل في
تن الاعيان وفاق الواقع من تلقاء كمال كانهما في مرتبة ذاتها المرسله من حيث هي هي التي يصديق سلبا بتقررها وانما
عنها بحسب تلك المرتبة ذات الاول في الثاني يصديق سلبا نفسها عنها وسلبا بتأثيرها عنها بحسب تلك المرتبة فلا يكون مرتبة
نفسها من حيث هي هي من مراتب ذاتها في نفس الامر وهذا العالم معروف بان المبدء من حيث هي ليست الا هي وليس لها من
تلك كيفية الوجود بها تها على الاول هي في تلك المرتبة مصديق بتقررها لوجودها ومصدق بتقررها لوجودها في نفس الذات من حيث
هي هي بالامر يقوم بها انهما ما او انهما كما لا يعرف بغير معرفة والامر بتقرر الذات المحلولة الذي ليعمل كالحاصل للفيض لاني مرتبة

قسها من حيث هي كمن لا محالة ناطق على نفس انتباهه لطل القول بأجل البسيط ولزم القول بأجل المؤلف مع زيادة
 ظاهري كجاء القول بان الممكن قد قبل فاقضاه الجاهل ثم انه عرق بان نسبة الوجود الى المهيبة الممكنة نسبة الانسانية الى
 ذات الانساق وان الوجود ليس المتغير وطعن المهيبة فيشترق منه الوجود كان الانسانية مفهوم مأخوذ من نفس الذات لا من
 يقترب بالانسان وفي ذلك الكلام قد عني حتى زعم ان التقرو والوجود كليهما يصدق سلبها عن الماهية من حيث هي في فعلها
 وزعم يصدق سلب الانسانية ايضاً عن مهية الانسان من حيث هي في وجوده ذلك خروج عن الانسانية ثم لا يخفى ان مرتبة
 الذات الممكنة من حيث هي في التي زعم انها من حيث هي ليست الا هي وليس لها من تلك الكيفية الا وجهها وان
 الجاهل لا يخفى لئيل تقرو بعد تلك المرتبة اما ذات قبل ان يفعل الجاهل ان يفسد تقرواً فهذا قول بثبوت الذات الممكنة
 قبل الجاهل كما يغري بالي فيشترق بل قول بوجود الذات الممكنة او ذات الجاهل في التقرو الذي يفعله الجاهل
 فلا يصدق سلبه عننا على ان البطان ما زعم انهم من التي يشتم له بيان وما ذكر من ان الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي
 صدق سلب تقرو وجوده بحسب نفس ذاته المرسله من حيث هي في حين ما هو مستقر الذات حاصل الوجود في متن الاعيان
 وفاق الواقع من تقار الجاهل ان اردوا بان التقرو والوجود من عوارض ذات المرسله من حيث هي في فيصدق سلبها عنها
 بحسب نسبة المرسله من حيث هي في كما يصدق سلب السواد والبياض وغيرهما من العوارض عن الذات المعروضة
 لها من حيث نسبة المرسله من حيث هي في فهذا باطل فان التقرو الوجود بحسب المصدق نفس انتباه المرسله من حيث هي
 في فلا يصدق سلبها عنها من حيث هي في كما لا يصدق سلب نفسها ذاتياتها عن نفسها من حيث هي في ولا الجاهل توهم كونها
 من العوارض على ذلك بسبب الجاهل فليس ما ذكرنا شاكلة الامكان الذاتي وانما شاكلة الامكان الذاتي جازلية نفس
 الذات الممكنة او ذات الممكن الجاهل لان ذاتها هي مصداق نفسها ذاتياتها في مرتبة نفسها من حيث هي في
 سلب تقرو الوجود بحسب تلك المرتبة فان هذا هو البطلان كما عرفت وان اردوا شاكلة امكانه الذاتي جازلية ذاتها
 في حين تقرو او تقرو ليس لاجبال الذات فهذا صحيح لكن لا يلزم منه ما زعم من صدق سلب تقرو الوجود عن مرتبة ذاتها
 المرسله من حيث هي في فانما يستقيم لو كان تقرو الوجود من عوارضها ولا يسيل على ذلك على تقدير القول بأجل البسيط ثم انه
 قال في الثبوتات وحيث محلك تكون بالحق اليك من الضوابط القوانين فتمت الى ندرها العقل بصراح متيقنا ان مرتبة
 التقرو الفعلية متقوية على مرتبة الوجود بمعونه المصدري الذي لا يتكسر الا بتكسر الموضوعات ولا يتصور فرد سوى احصته
 ولا ينقص الا بالانسان فقبلها فاصح صار الانسان فوجدت اقول صار الانسان انما انما هو موجود على بسيل الصغير
 الاثباتية المستعينة بمعونهها صارا ومصير الية بل اقول صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستعينة

بحسب المفهوم الاصطلاقي تجوهرية وفردية وتفرغ حقيقة فوجداني انخرعت منه الموجودية المصدرة لانها اول ما ينشع
من الذات المتجوهرية والحقيقة المتقررة من العوارض اللاحقة والمفومات التابعة اذ ليس يمكن بها الاعراض نفس الذات الواقع
جوهري في طرف الموجودية فمرتبة الموجودية المتفرقة المتأخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة وتابعا لنفس تلك المرتبة
استتبعه اياها وتلك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرة عوارض الماهية الاعلى جوهريا ولا جوهريا من جوهريا
وميزانه ومعياره بل مرجعه ومصيره وآله ومعاذ هو كون الماهية غير متقررة بنفسها بل من تلقا جاعل فاعل مبدع مفيض ليعمل
ذاتها يجعل نفسها ويبدع منها ويفيض جوهريا انتهى والمقصود من نقل هذا الكلام التبيين على اعاجيب ليست منه مستعجبة وهي
وجه الاول انه قد حكم فيما سبق نقله من كلامه بان المتقرر متاخر عن نفس الماهية من حيث هي هي وانما يصدق سلبه عن الماهية
من حيث هي هي وانما ليعمل الجاعل لان مرتبة نفسها من حيث هي هي فلاحيد له من القول بكون المتقرر من عوارض الماهية
وحكم هذا الكلام بان مرتبة المتقرر متقدمة على مرتبة الموجودية فلا يكون الموجودية اول ما ينشع من الذات المتجوهرية والحقيقة
المتقررة من العوارض اللاحقة والمفومات التابعة بل يكون الاول هو المتقرر فان الحكم كون المتقرر من عوارض الماهية وذو
الى ان عين الماهية بطل كلامه الذي نقلناه سابقا الثاني ان قوله اذ ليس يمكن بها الاعراض نفس الذات الواقع جوهريا في طرف
الموجودية ان اراد به انه ليس يمكن بالموجودية الاعراض نفس الذات بما هي هي الواقع نفسها بل ازيد امر عليها في الواقع فنفس الامر
اي الخارج والذين من دون ان يكون الوقوع فيه من عوارضها في نفس الامر فهذا حق فان الوجود حكاية عن نفس الذات
بما هي هي من دون زيادة امر عليها لكن على هذا التقدير لا يكون الوجود من العوارض اللاحقة والمفومات التابعة فان
العوارض لا يكون حكاية عن نفس جوهريات المعروض من حيث هي بل يكون حال الوجود بالنسبة الى الذات جاعل
الانسانية بالنسبة الى ذات الانسان فعلى هذا التقدير يعد الوجود من عوارض الماهية من قبيل عد الانسانية من عوارض
الانسان وان اراد به انه ليس يمكن بالموجودية الاعراض نفس الذات المعروفة للوقوع في طرف الموجودية فهذا باطل فان
الوقوع في طرف الموجودية ليس عارضا للماهية في نفس الامر والا كانت الماهية سابقة في نفس الامر على عرض الوقوع لها في
نفس الامر ولعل على هذا التقدير يكون الوقوع في نفس الامر اول العوارض المتشع من الماهية فلا يكون الوجود اولها كما دعم الثالث
قوله في مرتبة الموجودية المتفرقة المتأخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة ان اراد به ان مرتبة الموجودية المتفرقة بوجود
في الذي في مرتبة الحكاية متأخرة عن الفعلية الواقعة اعني نفس الماهية التي هي مصداقها المحكي عنه المتحقق في نفس الامر مع
قطع النظر عن كماله من وافتراضه فهذا حق لكن هذا النحو من التأخر متحقق في كل حكاية بالقياس الى المحكي عنه فالحكاية بان
الانسان انسان متأخر عن نفس الانسان المحكي عنه فالحكم بكون الموجودية متأخرة عن الفعلية كما حكم بكون الانسانية

الانسان متأخرة عن الانسان وبهذا النجوم المتأخر ليس مما يجب عنه وتكلم فيه انما الكلام في التأخر بحسب المصدق فلا شك
في ان انسانية الانسان ليست متأخرة بحسب المصدق عن الانسان فكذلك الموجودية ليست متأخرة بحسب المصدق عن
الفعلية التي هي نفس الالهية فان مصداق الموجودية هي نفس الالهية بلا زيادة امر عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف
بغير مرة وان اردت ان مرتبة الموجودية متأخرة بحسب المصدق عن مرتبة الفعلية فهذا باطل قد عرفت بطلانه مرارا والربيع ان
قوله مرتبة الموجودية المتأخرة كحكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة مبطل لما استخرج من الالهية البسيطة الحقيقية فان
الموجودية لما كانت كحكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة كانت الالهية البسيطة التي سماها بالمشهورية وهي التي مجموعها الموجود
قصية كحكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة باعتبارها الالهية البسيطة الحقيقية التي اخترعها واشتملها على كحكاية او لا فعلى الثاني
لا يكون حقيقة فضلا عن ان تكون الالهية على الاول فهي اما كحكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة فهي الالهية البسيطة التي سماها
بالمشهورية سواء عبر مجموعها بلفظ الموجود او بلفظ آخر يعبر عن كحكاية مرتبة الفعلية الواقعة واما كحكاية عن مرتبة اخرى فليكن تلك
المرتبة الاخرى الخامس ان ما ذكر من ان ملاك كون الوجود عارضا من عوارض الالهية هو كون الالهية غير متفردة بنفسها بل
لها مجال بل يجب عجب فان هذا الملاك يتحقق في كل الاول وكل الثاني فيكون نفس الشيء عارضا لنفسه وذاتياته
عارضة لنفسه فيقال ان ملاك كون الانسان عارضا لنفسه وكون الحيوان والجوهر والناطق عارضة له كون الانسان غير
متفرد بنفسه بل ملاك كون شيء عارضا لشيء آخر ان لا يكون ذلك الشيء الاخر بنفسه بلا زيادة امر عليه انضماما او انتزاعا مصداقا
او انما يكون مصداقا لزيادة امر على نفس ذاته بما هي هي واما فرقة بين كل الموجود على الالهية وبين كل نفسها وذاتياتها
عليها بان كل الموجود عليها بحيثية لفعلية بخلاف كل نفسها وكل ذاتياتها عليها فقد البطلان فيما سبق وسنعود الى البطلان
انتا الفيزي في موضع يلحق به السادس ان ما ذكره من ملاك العروص تتحقق في الفعلية ولتقرر ايضا فيكون الفعلية ولتقرر
ايضا عارضة للالهية زائدة عليها فيقول بالمثل لا يكون اثر الفاعل حلقا للالهية بذلك العارض ولا يكون لقوله
يكون الوجود اول العوارض معنى بل يكون لتقرر اول العوارض الالهية بين معنى لتقرر الذي لا محيد له عن القول بكونه من
عوارض الالهية ولا يكون لقوله ليعمل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع نسخها بنفسه جوهر بمعنى اذا ليعمل الجاعل ويجعله يبدع
وليفضه هو لتقرر وهو على ما بين من ملاك العروص من عوارض الالهية لا ذاتها وانفسها ولا نسخها ولا جوهر السابغ انه قال
فيما نقلنا عن القسائس سابقا ان الفاعل لنفسه ليعمل لتقرر الذات المعلولة في مرتبة نفسها ولقول فيما نقلنا عن القسائس
انها انما ليعمل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع نسخها بنفسه جوهر فاعله شيء ما قال اول الناس ان ما ذكره من ان الصحيح
صالح الانسان فوجد بذر محض كما فصلنا سابقا فتحقق ما ذكرنا اليه سابقا من ان الشارح وحله ومن اقتنى اثره ونفعوا

اعمارهم في السلف بأجل بسيط والتقرروا بتجربوا الفعلية والوجود ولم تيسر لهم فهمها من ان يتصوروا فصولا من قبل اصلها كثيرا
ضلوا عن سوا سبيل الكلام وان فرضي بنا الى اتطويل لكنه لا يخلو عن الفائدة والتفصيل قوله قد يحسن مجرول نقل عنى في حاشية
اى لا يعلم مخلوقية نفسها مع غل النظر عن الوجود انتهى انت تعلم ان مرتبة المتقررة عبارة عن نفس الالهية المتحققة في نفس الامر
التي يحكى عنه بالوجود والوجود عبارة عما يحكى به عنها المعنى كون مرتبة المتقررة مجهولة ان كان هو ان لا يكون معنى مرتبة المتقررة
ومفهومها معلوما فالسؤال انما يكون بالا بهل وان كان هو ان لا يكون التصديق بكون الالهية متقررة حاصل ولا يكون فهم
الما بينية متصورا ومفهوم المتقررة متصورا وتيرد في ان الالهية مصداق المفهوم المتصور ومطابق لصيغة الالافا السؤال يكون
ببسيط الذي سماه علم الشارح مشهورا فان مفهوم المتقررا حاصل في الذهن هو الوجود ولا غير فان الوجود هو عبارة
عن حكاية نفس الالهية الواقعة لا غير ومفهوم المتقررا حاصل في الذهن هو تلك الحكاية بعينها بالفرق فاذا كانت مرتبة المتقررة
مجهولة بهذا المعنى فالسؤال عنها انما يكون بالبسيط المشهورى وتفصيل البسيط الحقيقي باننا نشا من الفسلفة عن ان
السؤال عن المصداق المحكى عنه انما يكون بقصور مفهومين انتر اعميين حاصلين في الذهن يحده الذهن منها مركبا يجعله
مرآة للملاحظة المصداق المحكى عنه وعن ان السؤال عن الالهية المتقررة انما يكون حصول مفهوم الما بينية ومفهوم المتقررة
في الذهن وتركيب الذهن منها مركبا يجعله الذهن مرآة للبهية المتقررة الواقعية وعن كون مفهوم المتقررا حاصل هو
معنى الوجود وتفصيل ان السؤال عن كون الالهية متقررة غير السؤال عن كونها موجودة ناش عن سوء الفهم وقلة البصر
فان السؤال بان الالهية هل هي موجودة لا يعنى به الا انها بل هي متقررة في الواقع ولا يعنى بيانها بل هو صيغة بصيرة متقررا
في الواقع واما ما نقل عنه في حاشية اى لا يعلم مخلوقية نفسها مع غل النظر عن الوجود فزيادة نعمة في طبيعة الخلقة فان
السؤال عن مخلوقية نفس الالهية انما يكون بالبسيط المركب اليعنى من ان يكون التصديق بتقررة الالهية ووجودها حاصل
ولا يكون التصديق بمخلوقية نفسها حاصل فان لقاة الصالح ليعد كون بقررة الالهية ووجودها ولا ليعد كون بمخلوقية بالب
اصحاب الجبل المولود لا يعلمون مخلوقية نفس الالهية مع غل النظر عن الوجود وليعد كون بقررة الما بينية وتقرروا ووجدوا
فالسؤال عن كون الالهية مخلوقة مع غل النظر عن الوجود ومن تيرضى الايمان بالصالح والسؤال عن كون نفس الما بينية
اثر الخلق من تيرد في حقيقة الجبل بسيط ليس من قبيل البسيط الحقيقي الذي تخينه علم الشارح فافهم ولا تخبط قوله
فاذا كانت الالهية مجهولة القوام صح السؤال عن هل قوامها نعم لكن السؤال عن هل قوامها انما يتصور بان يحصل في الذهن
مفهوم الالهية ومفهوم المتقررا الذي هو الوجود والذي هو عبارة عن حكاية عن هل القوام لا غير فيكون هذا السؤال بالبسيط
المشهورى لا غير فان مفهوم القوام ومفهوم المتقررة ومفهوم الوجود واحد ومصداق القوام ومصداق المتقررة ومصداق

الوجود واحد وانما التعدد في الالفاظ غاية الامر انهم خصوا في اصطلاحهم بمقتضى القوم الغشبية بالمصادق تمام الوجود بالحكاية للذات
 فاذا كان الذين عن المصدق وطلق لفظا لتقرير القوم الغشبية على بالحكاية الذنبية فالتقرير القوم الغشبية والوجود واحد
 قوله بان يقال بل اقبل هذا السؤال عجيب فانه لا يخلو اما ان يقدر له خبر ولا يقدر فعله الثاني لا يكون بذلكا فخلاصا عن ان يكون
 سوالا بل على الاول اما ان يقدر مقصودا يحدده معنى بالحكاية عن اصل القوم فهو معنى موجودا في الوجودية عبارة عن حكاية
 اصل القوم فيكون هذا السؤال بطل السبيل المشهورى لا غير ولقد غرر معنى بالحكاية عن اصل القوم كمنى صفة زائدة فيكون هذا
 سوالا بالركب فمخفف الجزئي في هذا السؤال تدليس وتقليد في التفسير في هذا السؤال لبطا على بل جهة متفرقة هي اقبل فليؤد
 في التدليس فان قوله بهية متفرقة هي اقبل اما ان يكون كلاما بان يكون مبتدأ خبر فيكون المرجع الى قوله بل اقبل بهية
 متفرقة فيكون متفرقة بمعنى موجودة فان التفرقة في مرتبة الحكاية الذنبية هو الوجود لا غير فيكون ان تمام لفظ البهية خشوا
 سخيغا فان السؤال عن ثبوت مفهوم البهية من حيز البطل المركب ولا يكون كلاما بان يكون هي اقبل صفة بعد صفة للماهية
 فيخرج الى التقدير فيكون كلاما والكلام في ذلكا يخرج المقصود في كلمة سودا منهم قوله في هذا السؤال عن سخ التجزير نعم
 بين السؤال عن سخ التجزير بان يحكى عنه بالتقرير الوجود بين السؤال عن اكل اللوى بان يعيد لكن السؤال عن سخ التجزير
 بان لا يحكى عنه بالوجودية واما في معناه ليس الا السؤال عن اكل الاول فاذا اسئل عن اقبل وقيل بل اقبل فان كان يكون
 هذا السؤال كلاما فانما ان يعنى به السؤال عن كونه متفردا في الواقع فيكون هذا السؤال بالبطل السبيل المشهورى ويكون الجزر لفظ
 هو مفهوم التفرقة الذي هو بهية مفهوم الوجود ولا يعنى بتبطل لفظ الوجود بلفظ التفرقة وانما ان يعنى به السؤال عن اكل
 الاول ويكون الجزر المقصود هو مفهوم الموضوع فلا يكون ذلكا بالبطل السبيل الحقيقي الذي تحيله مسلم الشارح وتفرقاته ابتداء فان
 السؤال عن اكل الاول ليس من بدعته ولا هو من فروع اكل السبيل فتقوم كون اكل الاول مطلب البطل السبيل
 الحقيقي الذي اختاره تومم بعيدا وانما يعنى به السؤال عن ثبوت صفة العقل فيكون السؤال بالبطل المركب اما ان يكون
 هذا السؤال كلاما بل يكون سوالا عن ضروري فيكون في جيل السؤال بطل لا يحصى عن هذه الاشقوق فلا يميل الى القول
 بالبطل السبيل الحقيقي قوله من ان هذه البهية قال في ما حاشيتي مطلوب هذا البطل وحاصل ان مرتبة قوم نفس البهية
 الاولى فالمطلوب في هذه المرتبة انما تصديق بعقيدة عقدها من نفسها لقولنا اسئل عقل ولا ريب في ان لا تاتى
 الاصل فافادة لا يصح ان يطلب او تصديق متعلق بها فهو من اقسام ما اشارت به من ان يتبين وانك قد قطعت بان تاتى
 عليك تفصيل في الاول وقد تفتت ان ما ذكره الشارح له من الفرق بين السؤال عن سخ التجزير وبين السؤال عن
 اكل الاول لا يعنى شيئا قال بعض الشارح انما تصديق بانما يتحقق بها البهية كالحكاية المركب من الموضوع المجلول

فالمحمول ان اخذ نفس قوم المبهية فيخرج الى المحل الاول وان اخذ التقر الذي هو من لواضع مفاد المبهية حينئذ هي المرتبة
الشارحة عن مرتبة القوم على ما صرح به صاحب الاق البين نقول لمجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان اراد به الجهل
التصوري فسلم لكن لا نفعه ان اراد به الجهل التصديقي فمما انتهى وذاك كلام متين فان نفس قوم الماهية هي نفس المبهية
الواقعية فالسؤال عنها اما الطلب لقصورها فيكون من مطلب ما اذا الطلب التصديقي ثبت محمول لها فذلك المحمول اما
نفسها فيخرج الى طلب المحل الاول وهو خلاف ما نزعنا فخرج البطلان لبيط التحقيق او مفهوم التقرر المنتزع عنها فيكون ذلك
مطلب البطلان لبيط الشهوري وبذلك اما لا يحس عنه وتوهم كون المحل الاول مطلب البطلان لبيط التحقيق الذي اختصره صاحب
الاق البين ناش من سور انهم قال فاقم احكاما قدس سره معترضنا على ما قال الشايع ان مرتبة التقرر كناية عن نفس
المبهية والتصديقي به متنع او غير مفيد والتصور داخل في مطلب انتهى وبذلك اجمالا فصلنا ثم قال ثم التحقيق ان مصداق
حل الوجود لنفوس المبهية فاما المبهية موجودة كحكاية عن نفس تقر بها في الواقع فالصدق بالتقرر هو بعينه التصديق بالوجود فغاية
قسمنا اننا مندج في البطلان لبيط التصور مرتبة التقرر من هذه الحقيقة مطلب ما التحقيق انتهى وقال في الحاشية لعلنا حل في القول
بذلك كما انه رد لقول صاحب الاق البين كذلك رد لقول من اختصر عليه بانه اما راجع الى طلب المحل الاول او الى مطلب ما
الشارحة فان التقرر ليس كناية عن المبهية مطلعا بل عنها متقررة في الفعلية فالطالب لتصورها لا يمكن ان يندرج في ما اشارت
وتحقيقه ان الماهية كانت في ذاتها باطلة لا شيئا مخصصا وكانت العنوانات التي بها تصور عنوانات بلا معنوى فيها الشارحة
يطلب هذا العنوان الذي وضع بازائه اللفظ ثم يجعل الجاهل فقررت وتجوهرت في نفس الامر فتصور تلك المبهية المتقررة بطلب
بما التحقيقية وطلب التصديق بهذا النحوس التقر ليس طلب ثبوت الشئ لنفسه حتى يكون غير مفيد او غير صحيح كما دعم المعترض بل
التصديق بهذا التقرر لتصديق ورار التصديق بثبوت الشئ لنفسه كالحكاية عن هذه المرتبة لميسر الا بالوجود لان تقرر المبهية
هو بعينه تقرر وجودها الذي به الموجودية وهو مصداق لقولنا المبهية موجودة ومرتبة التقرر مصداق البليات لبيط مطلب
التصديق به انما يكون بالبطلان لبيط لا غير انتهى ولا يخفى ان موازنة قدس سره على المعترض من قبيل المواخذات اللفظية
فان حاصل اعتراضه ان السؤال بالبطلان لبيط التحقيق اما الطلب لتصور المبهية التي هي نفس التقرر فيكون من مطلب ما
كانت حقيقة لا شارحة واما الطلب التصديقي ثبت محمول لها ولا مبلغ لصاحب الاق البين فخرج لهذا المطلب ان يقول
بانه لطلب التصديق ثبوت الموجود او المتقرر بالجملة ما هو معنى الموجود الذي هو كناية عن نفس المبهية المتقررة لها و
ذلك مطلب البطلان لبيط الشهوري فلا محيد له من ان يقول انه لطلب ثبوت المبهية لنفسها فيكون لطلب التصديق
بالمحل الاول فمن اخترع مطلب البطلان المقدم على مطلب البطلان لبيط لا محيد له من ارتكاب القول بانه اشهر من مطلب

ادبانه بلطلب التصديق باكمل الاول فلما وافقنا على المقترن الاعلى تالفت بلفظ الشارحة ووجه تلفظ بلفظ الشارحة هو ان المطلوب
المقصود الذي هو مقدم على مطلب لبل بسيط هو مطلب ما الشارحة فلو كان هذا المطلب المخترع المقدم في زعم المخترع
على مطلب لبل بسيط مطلباً تصورياً كان من قبيل مطلب ما الشارحة بناً على ما اشتبه وليس مقصود المقترن ان يطلب
المخترع مطلب المقصود من قبيل مطلب ما الشارحة في الواقع حتى يدعيها اوردته قدس سره ثم قال قدس سره علم ان
المهية اذا تقررت صح انتزاع الوجود والمصدرى منها فبناك شيئان نفس تقرر المهية وتجبرها في نفس الامر والقضاء بها بالوجود
المصدرى فنقولنا المهية موجودة قد يحكي عن نفس صيرورة المهية وقد يحكي عن النفس فيها بالوجود المصدرى فقد جعل صاحب
الافاق المبين الاول مطلب لبل البسيط والثاني مطلب لبل بسيط وضح كلامه لكن لا يخفى ان القضية السكاكية
عن اتصاف المهية بالوجود المصدرى مثل القضية السكاكية عن شيئية فادخال الاول في مطلب لبل البسيط دون الثاني
تحكم على الحق ان هذا داخل في مطلب لبل المركب فان فيه حكاية عن الاتصاف بوصف كما في سائر الهيئات المركبة بخلاف
الحكاية عن نفس صيرورة المهية وتقرر بانتهى وانت قد تحققت فيما سبق ان نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى
الانسان وان الماهية ليست متصفة بالوجود في نفس الامر كما ان مهية الانسان ليست متصفة بالانسانية في نفس الامر
وانتزاع الوجود المصدرى من المهية كانتزاع الانسانية من الانسان فنقولنا المهية موجودة ليس الاحكاية عن نفس المهية
بما ياراد من عليها وليس حكايته عن اتصاف المهية بالوجود المصدرى اذ لا اتصاف للمهية بالوجود المصدرى في الواقع
حتى يحكي عنه ولو اريد به الحكماء عن اتصاف المهية بالوجود المصدرى كانت تلك الحكماء كاذبة غير مطابقة للنفس الامر و
بل ما ذكره الا كان ليقال قولنا الانسان انسان قد يحكي عن نفس حقيقة الانسان وقد يحكي عن اتصاف الانسان
بالانسانية وهذه الحكماء حكايته عن الاتصاف بوصف فالحق ان قولنا المهية موجودة ليس الاحكاية عن نفس تقرر المهية
والتصديق بلطلب لبل بسيط المشهورى فلا يصح كلام صاحب الافاق المبين بوجه وقد عرفت ما وقع في هذه الورقة ثم
ان ما افاد في توجيه كلام صاحب الافاق المبين احسان منه الى من لا يقبله فانه قال في الافاق المبين بعد ما فصل القول
في الهيئتين بسيطتين الحقيقية والمشهورية على ما زعم ان العقد في الهيئات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة على الماشية
من بلباع العقد على الموضوع والحمول ونسبة الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ذكره العقل لا يحسب يرجع اليه مفاد العقد
وتعلق القصد بالتعبير عنه ليس من سياتل محالته انظر في اسرار العلوم اذ ارجع غريزة عقله وجدان قولنا العقل متقرر
او موجود مثلاً اذا افاد ثبوت مفهوم انقراض الوجود للعقل واتحاد العقل والتقرر او الموجود كان ذلك شيئاً وادار تقرر في
سخره او كونه في نفسه متاخراً عنه وما يرام ليس الاشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الاشئ المتأخر وهو ثبوت

وصف لسواركان ذلك الوصف مفهوم الثبوت وغيره فاذن تحصيل ذات الموضوع من جزئيات بسيطة وتحصيل صف
 له من جزئيات المركبة وكذلك السلب انتهى ثم قال في موضع آخر وان سألنا الصواب فيبقى ان الابعار الالهية البسيطة
 الحقيقي فان مطلب بل بسيط الحقيقي يستتبع مطلب بل بسيط المشهورى ايجابا وسلبا سواء اوجابا او لا فيبقى ان فهم من
 قولنا في البلية البسيطة الحقيقية الانسان متجسها العقل متقرر مثلا انه يحتمل ذلك ثبوت التجسها والتقرر للموضوع بل ان معنى
 اعطاء التصديق بنفس تجسها الموضوع في ذاته وتقرر في سنخ المستتبع للكون المصدق المتشروع وانما تشتمل ايراد المحول المقروق
 العقدية فان طابع العقدية تفهمه وطابع التصديق فيتحققه يتعلق بالعقد لا بالذات حول حل مفهوم ما عليه سواركان نفسه
 او شيئا من ذاتياتها ومن خواص ذاتية حتى يصير العقد بليا مركبا فالعقل يتشروع مفهومه وادراكه مقصد الحكاية عنده وحاول
 اعطاء التصديق بالضرورة اللائقة من جهة طابع العقد لا بالقصد الاول واما في البلية المركبة فانه يحاول بحاط الموضوع
 والمحمول بالقصد الاول وان كان المحول نفس الموضوع كما في حل الشيء على نفسه ذبيحة المقصد الحكم على الشيء بنفسه فيلحق
 مرتين بلحاظ بعينه في جزئ الموضوعية وفي جزئ المحمولية بالقصد الاول فاذن قد استبان لك ان اعتبار المحمول في البلية المركبة
 بالقصد الاول وفي البلية البسيطة ليس من جهة طابعه يتعلق به القصد بل من جهة ان طابع العقد لا يسع ما قصد اعطاه
 الا ان ذلك لا اعتبار انتهى فبهذا صريح في ان ما وجد قدس سره كلامه لا يطابق مراد من فيلص على ان الحمل الاول من جزئيات
 المركبة وان توهم كونه مطلب لبل البسط ناش من سور الفهم والغفلة من كلمات مختصرة ثم كلماته التي نقلناها انما قلنا ان
 ان نظرية فان قوله في اول ما قلنا عنه العقد في البليات البسيطة الى آخره ان اراد به ان الحكمي عنه المقصود بالذات في البليات
 البسيطة مطلقا سواء كانت بليات بسيطة حقيقية او بليات بسيطة مشهورة به نفس التقرر الذي هو نفس البلية المتقررة
 فيلحق لكنه يبطل الفرق بين البليات البسيطة الحقيقية التي اخترعها والبليات البسيطة التي سماها مشهورة لان الحكمي عنه المقصود
 بالذات فيهما واحد المحمول الذي يوتي به في الحكاية بالضرورة العقدية لغير واحد وهو الذي هو عبارة عن حكاية نفس التقرر
 الواقعي سواء عبر عنه بلفظ التجسها والتقرر والفعلية او عبر عنه بلفظ الوجود والكون والشبوت وغيره فاذا كان الموضوع
 والمحمول والمقصود في البليات على زعمه اذ لا يسيل الى القول بتعدد البليات بل لا يكون في الحقيقة الالهية واحدة
 يحكي عنها نفس التقرر سواء عبر عن محمولها بلفظ التقرر وبلفظ الوجود فان تعدد الالفاظ المتروكة لا يوجب تعدد المعنى و
 ان اراد به ان الحكمي عنه المقصود بالذات في البليات البسيطة الحقيقية فقط هو نفس التقرر وان البليات البسيطة المشهورة
 فحينئذ يكون المقصود بالذات في البليات البسيطة المشهورة ثوب وصف الموضوع لتحصيل نفس ذاته فتكون من جزئيات
 المركبة كما اعترف فيبطل آخر كلامه ثم انك قد عرفت انه ليس بين البلية والتقرر والوجود ارتباط والصفات في نفس الامر

نقولنا العقل موجودا متقدرا اذا ثبت مفهوم التقراء والوجود للعقل في نفس الامر كان كذا بخير مطابقا لتواقع فان مفهوم
 التقراء والوجود ليس عارضا للمهية في الواقع لاني مرتبة متقدمة والاف مرتبة متأخرة كما كان الانسانية ليست عارضة للانسان
 لاني مرتبة متقدمة والاف مرتبة متأخرة وقوله فيما قلنا عنه اخرا وان سالت الصواب الى آخره في غاية السخافة فان مفهوم
 هو ان مطلب بل السيطر الحقيقي هو مطلب بل السيطر المشهور لا انها متغايران لا يتبع احد بما الآخر وقوله ولا ينبغي الى آخره
 ان الاربعة ليس مصادق البهية السيطر الحقيقية المحكي عندها النفس ذات الموضوع التي هي نفس التجوهر والتقرر وليس
 في مرتبة المصادق المحكي عنه شيان مثبت ومثبت له ولا يقصد فيها بالذات ثبوت شئ لسفي فبذا مسلم لكن مصادق البهية
 السيطر التي سماها مشهورة ليس النفس ذات الموضوع التي هي نفس التجوهر والتقرر وانما يرام بها اعطاء التصديق
 بنفس تجوهر الموضوع لاجل مفهوم ما عليه انما يتجسم ايراد المحمول للضرورة العقدية ومحمولها انما هو ما هو كناية نفس التقراء واما
 قوله فالعقل مخترع مفهوم ما واما اقتدا كناية عنه فمجب عجاب فان المحمول الذي يورث في البهية السيطر الحقيقية مفهوم
 ذهني لا حالة فانما ان يكون اختراعا محض ليس لانشاء في الواقع بوحدة فيكون العقد المنعقد منه كذا اختراعا
 يكون البهية السيطر الحقيقية كقول الانسان متجوهر والعقل متقرر من قبيل ان يقال الانسان نلار والعقل جبل لياتوت
 او يكون مفهوم ما اختراعا هو كناية نفس التقراء الذي قصد كناية عنه فيكون مفهوم الوجود ولا يكون لقوله فالعقل
 مخترع مفهوم ما معنى اصلا قوله ضرورة ان حمل الشئ على نفسه الظاهر ان يقال في البطلان هذا الشئ انه ليس مطلب البطل
 الاسط باختلاف مخترعه وليس من فروع القول باجعل السيطر على ما عرفت سابقا واما لتقليل بطلان هذا الشئ بان لا يصح
 طلب ضرورة ان حمل الشئ على نفسه امانع وغير مفيد فلا يخلو عن اختلال فان الحمل الاول ربما يكون نظرا لطلب التصديق
 به بالبرهان قوله بخلاف المقدس من استحيات قال في الحاشية لانها لا يجوز العقل تقرها اما بالنظر الى مجز والمفهوم او بالنظر
 الى البرهان انتهى قوله فاذا قيل بل البهية المفروضة التي هي العقل بحسب تقدير التعيين تتجوهر مرة واحدة في نفسها
 قال في الحاشية لا يخفى ان الموضوع في هذا العقد هو مفهوم البهية والمحمول هو انظر المرتب على ا جعل السيطر البهية ان
 التقراء ثابتة للبهية في ظرف توامها اذ ليس فيه النفس المهية المحمولة فايراد المحمول بهما للضرورة العقدية كما في الوجود
 بعينه والفرق بين هذا العقد وحمل الشئ على نفسه بين الاستدلال فيه فاقبال بدقة النظر انتهى لا يخفى ان الشرح في امره
 بالناسل بدقة النظر انتهى ان يقال له اما من الناس بالبروتسون انفسكم فليسته نفسه ناسل بدقة النظر حتى يعلم ان
 ما قال في الشرح والحاشية الفاظ ليس تحتها معنى اما قال في الشرح فلان معنى انها واقعة في نفسها هو انها موجودة في
 نفسها فان الوجود هو الواقع لا غير فيكون هذا السؤال بهل السيطر المشهور في فليس هذا سوال البطل الاسط المتغير

للبلبسيط ونظام الغلط على أن يظن بان الوجود هو الحكاية الذنبية عن التقرر الذي هو نفس الماهية المتقررة لا غير
 حتى الذين عنها فذلك الحكاية هي الوجود واما قال في الحكاشية فلان قوله المحمول هو التقرر المرتب على جعل البسيط
 ان ارد به ان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا زيادة امر عليها لا مفهوم التقرر كما حصل في الذنب فذلك
 باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذي لا ما هو في الواقع من دون حصوله في الذنب وانتزاع مفهومه
 وان ارد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع كما حصل في الذنب فهو مفهوم الوجود فبهذا العقد بل بسيط مشهور
 الا ان البسيط ثم التقرر المرتب على جعل بسيط هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فلو كان المحمول هو التقرر المرتب على
 جعل البسيط كان حاصل العقد البلي البسيط على ما فهم مفهوم الماهية نفس الماهية فان زعم ان التقرر نفس الماهية
 المحجولة اي وصف المحجولة كان حاصل العقد البلي البسيط مفهوم الماهية نفس الماهية المحجولة فيكون من غير الحكاشية
 المركبة واما قوله كما في الوجود بعينه ففيه انه لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان
 التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين جعل التقرر على البنية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاشية والمحي
 وتصحيح خراج البلي البسيط لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين جعل التقرر على البنية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاشية والمحي
 عنه وقد حققنا ان ذلك مما لا سبيل اليه **قوله** ونقص الشيء الذي فيه اشارة الى الغرض في البطل كون هذه البلية متصلا
 من انه على هذا التقدير يكون من اقسام ما اشارته وحاصل الرد انقلنا من قبل عن مولانا خاتم الحكماء قدس سره وقد سبق
 الكلام في ذلك **قوله** ولا ينبغي ان نفهم قد قلنا ما ذهب القول من الاتفاق المبين بكونها بلية فانها لا تعيده **قوله** وايراد المحمول
 انما هو للضرورة العقدية قال في الحكاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متقرر او مجرد اذا افاد ثبوت التقرر والوجود للموضوع
 واتحادهما كان المحمول غير تجرير الموضوع في نفسه وثبوت في نفسه متنازعا عنه واما المقصود بهما ما هو المتقدم اعني تحصيل ذات
 الموضوع ونفس قوله لا تفصيل ثبوت صفة ماله وجودا كان او غيره فهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول ونسبة الحكاشية
 بحسب الضرورة الناشئة من طبيعة العقد في التعبير عما ذكره العقل لا ان مفاد القضية متناقضين به المقصود يرجع الى
 ذلك فاذن مفاد الايجاب في البلية البسيطة تجرير الموضوع او ثبوت في نفسه والسلب لبيبة الشيء او انتفاء في نفسه ومفاد
 الايجاب في البلية المركبة ثبوت شيء والسلب تنافي شيء عن شيء فتفكر انتهى **قوله** وبهذا يندفع ما ورد عليه قال في
 الحكاشية وجاله دفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع جعل البسيط لكنها ما يصح ان يقتصر اعطاء التصديق بها بايراد
 المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدية وكون جعل البسيط مما لا يتعلق بالا بالمحمول فلفظ لا ينافي في تعلق التصديق بهذه
 المرتبة المتفرقة عليه على الوجه الذي ذكرناه قتال انتهى وانت تعلم ان السؤال عن تجرير الموضوع والتصديق بتجوهره انما

يتصور بايراد محمول يكون حكاية عن نفس التقرر الذي هو نفس المبهمة وذلك المحمول الذي هو حكاية نفس التقرر هو الوجود
 بأي لفظ غير فيكون هذا مطلب بل بسيط المشهورى والمرتبة السابقة اعني مرتبة مصداق هذه المبهمة الحكاية عن نفس
 المبهمة المتقررة ليست الا نفس المبهمة فلا يمكن ان تكون مطلب بل لان مطلب بل يجب ان يكون عقدا حاكيا ومرتبة
 المحكي عنه لا يمكن ان يكون هي مرتبة الحكاية فاذا حكى عن نفس المبهمة المتقررة كانت تلك الحكاية هي المبهمة البسيطة
 المشهورة فايراد المحمول للضرورة العقدية يستوجب ان يكون طلب التصديق بتقرر المبهمة بل بسيط المشهورى
 لا غير ولا يمكن ان يكون مطلب هذا التصديق مقدما على مطلب البسيط المشهورى فان ما هو مقدم على حكاية المبهمة
 البسيطة المشهورة هو نفس المبهمة المحكي عنها وليست هي حكاية بل هي امر صدق فلا يمكن ان يطلب التصديق بها
 بهل الا بان يحكى عنها بمفهوم منتزع منها حاصل في الزمن وهو الوجود فيكون ذلك مطلب بل بسيط المشهورى
 لا مطلب آخر مغاير له مقدما عليه هذا ما قال المودان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر المبهمة نفسها
 الا امر مغاير لها كيف يتعلق بالتصديق وما قال الشارح في دفعه ناس من سوء الفهم ضرورة انه متى اورد محمول حاك عن التقرر
 كان العقد المنفرد منه بليته بسيطة مشهورة فان حكاية التقرر هي الوجود بأي لفظ غير وما قال مولانا خاتم الحكماء في
 بعض حواشيه جميعا عن هذا الايراد من ان ما يظهر من كلام صاحب الافق المبين هو ان التصديق يتعلق بالتقرر كما
 يتعلق بالوجودية لكن يجب ان يحكى عن تقرر قوم المبهمة بمحمول ضرورة العقاد فيصدق بذلك يجب ان يحكى بمحمول
 عن الوجودية فيصدق بذلك اقل ان يهنا ثلث مراتب الاولى تقرر نفس المبهمة والثانية موجوديتها اي كونها بحيث
 تصلح لانتزاع الوجود عنها والثالثة تصانها للصفة والاولى مقدمة على الثانية والثانية على الثالثة ولا بد من ان يحكى عن
 المراتب الثلاث بعقود تتعلق بالتصديق بكل منها ولا غلط فيه انتهى سافظا لاك قد القيت لاصول كررت وباررين فلت
 بان الوجودية عبارة عن حكاية التقرر فالمحمول الذي يحكى عن تقرر قوم المبهمة ضرورة العقاد والعقد هو الوجود والعقد المنفرد
 منه هو البسيط المشهورى لا غير والوجودية ليست صفة قائمة بالمبهمة نفس الامر بل هي عبارة عن حكاية التقرر فلا يحكى عن
 الوجودية بمحمول بل يحكى عن التقرر وصاحب الافق المبين معترف بان الوجودية ليست صفة قائمة بالمبهمة انما هو انتزاع
 كما سلف نقل عبارة فتعلق التصديق بالتقرر هو تعلقه بالوجودية وليس في نفس الامر في درجة المحكي عنه مرتبتان احدهما
 مرتبة التقرر والثانية مرتبة الوجودية حتى يكون العقد الحاكى عن الاولى بليته بسيطة حقيقية والعقد الحاكى عن الثانية بليته
 بسيطة مشهورة وليس يهنا ثلث مراتب في درجة المحكي عنه حتى يحكى عنها بثلاثة عقود بل المرتبة الثانية التي ذكرها عبارة
 عن حكاية الدرجة الاولى ومصادق كون المبهمة بحيث تصلح لانتزاع الوجود هو تقرر المبهمة لا غير فاختلف فيما ذكره ظاهرا

قوله سوار كان نفسا ذاتيا له ظاهر كلام القوم ان الهلية بسيطة هي القضية التي محمولها الوجود والهلالية المركبة هي القضية التي محمولها ما سوى الوجود سوار كان نفس الموضوع كما في المحل الاول اذ ذاتيا له وصفة ائمة عليه سوار كانت متقدمة على الوجود كالامكان ومنافرة عنه كالسواء والبيان في القيام والقعود وكم يمكن مطلب الهل المركب متاخر عن مطلب الهل البسيط ليس كليا وبذلك لا الاشكال فيه ومن العجائب ما في بعض الشرح حيث قيل ان المراد بالصفة التي هي غير الوجود اما علم ان يكون سابقا على الوجود كقصر الهلية فتغيرها وانكسارها اسبق وقابلية لقيام والقعود فيعلم تاخر الهل البسيط عن بل المركب او صفة متاخرة عنه فقط فيعلم ان يكون الطالب للامكان داخل تحت بسيط وهو كما ترى انتهى وانت تعلم ان القوم مصرحون بان حل الشيء على نفسه وحل ذاتياته عليه من غير الهلية المركبة فمرادهم بالصفة في قولهم ان بل المركب يطلب التصديق بوجود شيء على صفة غير الوجود علم من نفسه ذاتياته وصفاته السابقة على الوجود والساقطة للوجود واللاحقة له والاضحية في تاخر الهليات البسيطة عن بعض الهليات المركبة وعجب من ذلك انه تقرر المهينة الذي هو نفس الهلية من صفاتها السابقة على وجودها وعدة تميزها الذي هو مساوق الوجود من صفاتها السابقة على وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الكلام الذي زعمه شكلا لا جوابا على نحوين الاول باختيار الشق الاول اختيار انه لا يميز تاخر مطلب بل المركب عن بسيط مطلقا وانما ارادوا بالتاخر تاخر بعض اجزاءه وانهم لم يحكموا بالتاخر بالوجوب بل حكموا استخسانا الثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المساحة وتوسع نفسه وما فوقه فيقتل التقدرا لا المكان والتميز فيكون مطلب الهل بسيط مقدما على المركب مطلقا انتهى وانت تعلم ان ما ذكره ثانيا لا اساس له بكلام القوم فالحكم بكونه مراد القوم عجيب جدا ثم قال الانسب ان يقسم الهل البسيط الى ثلثة اقسام الاول قسم يطلب المحل الاول فان المحل الاول قد يكون نظريا فلا بد لمن يطلب لا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصورده بالكنة يمكن لنا السؤال بان هل هو حيوان ناطق ام لا والثاني ما يكون طالبا لمهنة تقرر المهينة التي هي عبارة عن نفسها التي هي اشراك جعل بسيط بالذات والمؤلف بالاتباع كيقال بل العقدة منقورة في الخارج وهذا المقر والكان لازما للوجود لكنه مقدم عليه في غير ذلك والفتا ما يكون طالبا للوجود وان يتمم الهل المركب الى قسمين الاول ما يكون طالبا لصفة هي غير الوجود متقدمة عليه كالامكان والثاني ما يكون طالبا للصفة المتأخرة عنه كالقيام والقعود وهذه الاقسام ثبانية الآثار والاحكام فللناظرين ان يفصلوا ويقيموا بانتهى وانت تعلم ان مقتضى كلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعقد الكان هو افادة التصديق والعلم بثبوت نفس الشيء فذلك مطلب الهل البسيط والقضية بليته بسيطة والكان هو افادة العلم بثبوت شيء شيء سوار كان المثبت عين المثبت له اذ ذاتيا لا عرضيا فارجعنا فذلك مطلب الهل المركب القضية بليته مركبة ومطلب الهل البسيط لا يتناول

مطلب عمل الاول فعد من ان قام مطلب لبل بسيطناش من انفسه عن مفاد مطلب لبل بسيط وتعدي اصطلاح تسمية
 بالمطلب به العمل الاول بمطلب لبل بسيط المكان مما لا يشاء فيه فان لكل احد ان يسمى كل شئ بما شاء لكن جعل مطلب
 العمل الاول من ان قام مطلب لبل بسيط الذي مفاده طلب ثبوت نفس الشئ لاثبوت شئ الشئ غير مستقيم واما ما جعله تمانانيا
 فقد عرفت فضاحة والسبب انه مع اعتراضه بان مرتبة تقر المبهية عبارة عن نفسها التي هي اثر الجعل لبل بسيط بالذات يجعله مطلب
 اهل مع ظهور ان مطلب اهل مرتبة الحكمية ومرتبة تقر المبهية التي هي نفس المبهية مرتبة المصدق المحكي عنه وحكايتها هي
 مرتبة الوجودية فيكون ان طلب التقرر باجعله طالبا للوجود لا غير وقوله ان التقرر والكان لازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير
 له يوهم ان التقر يعارض للمابهية مقدم على الوجود وليس كذلك بل التقر عبارة عن نفس المبهية بلا زيادة امر وعنى قوله بل
 العنقا متفردة في الخارج بل العنقا موجودة في الخارج فان حكاية نفس المبهية المتفردة هي الوجود وليس مفهوم التقرر في مرتبة
 الحكاية الوجودية مغاير للمفهوم الوجود وقد كرر عليك بيان ذلك بالا مزية عليه فان ان جل ما ذكره بهذا لاطل تحت فاقهم ولم
 وقد اتيان لك لما كانت الوجودية حكاية عن نفس التقر للمابهية والحكاية بها هي حكاية مرة ملاحظة المحكي عنه كان هذا المبهية
 بسيطة التي هي القضية الحكاية عن نفس التقر للموضوع او التقر نفس تقره في نفسه ولا تقره في نفسه قد عرفت ان
 القول بالمبهية بل بسيطين احدهما حقيقية يكون محمولها المتقرر والتجبر والاخرى مشهورة يكون محمولها الوجود كما توهم فضا
 الافرغ ليعين بخيف باطلناش من سور فهم وانما المبهية بسيطة هي القضية التي يحكي بها عن تقرر الموضوع في نفسه وقد
 اختلفوا في اوائل القبس الثاني من كتاب القبس بان صور المبهيتين بالآخرة واحد بحسب المحكي عنه كما قلنا عنه
 فيما سبق وقد بينا هناك انه لا سبيل الى القول بتغاير المبهيتين بحسب مرتبة الحكاية ايضا قال الشارح في الحاشية قال معلم
 الحكمية الديمانية في الافرغ ليعين ان معنى العلم هو سلب الشئ في ذاته واتقاه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
 فان ذلك من حيز البليات المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتفاره في نفسه وهو من سوابق البليات بسيطة لاثبوت الانتفا
 وحتى يكون من موجبات البليات المركبة والثانية ايضا لا يمكن ان تصليهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لاثبوت وصف
 لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات وانتفاها في نفسها لا سلب مفهوم عنها قال الاستاذ المحقق ان زيد معدوم حقيقة
 بحسب حكاية وزيد ليس بوجوده سالت بحسب الحكاية وكلما هاس البليات البسيطة مفادها انتفاره في نفسه لاثبوت الاتفا
 وحتى يصير العقديا مركبا فيها متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه وقال لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد
 معدوم موجبة وكون زيد موجودا متشكلا على الوجود الرابطي اذ لا شك في ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على
 الرابطة انتهى اعلم ان العلامة للتقر شئ قال انه اذا حكم على امر بانتفاره لا يمكن اعتباره نه القضية موجبة ولا بد من اعتبار

سألت لان اعتبار الاشياء يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوتها فيلزم من اعتبار الاشياء في هذه القضية
اجتماع المتنافين ثبوت الموضوع ولا ثبوتها انتهى فاعترض عليه المحقق الدواني بان من البين انه اذا اعتبرت سالت
لم يكن المحمول هو العدم انليس مغايبا لسلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافين في العدم انما جري ثم وكذا في العدم لا
بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير النقل انما يلزم اجتماع المتنافين من
صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة انتهى واعترض عليه معاصره بان قوله اذا اعتبرت سالت لم
يكن المحمول هو العدم ثم قوله انليس مغايبا لسلب العدم لا يجدي شيئا لان سلب الشيء عن شيء هو معنى الهمية المركبة لا
الهمية البسيطة التي فيها الكلام فان سلب شيء لا يسلب شيء عن شيء واجاب عنه المحقق بان من البين انه لا بد في كل
قضية من موضوع ومحمول سواء كانت بليّة بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلاً هو العدم ولا بد ان يكون
المحمول مفهوماً آخر لا محالة قوله من الهمية البسيطة سلب شيء لا يسلب شيء عن شيء ان اراد انه ليس في هذه القضية محمول اصلاً فهو
مضام حكم الفطرة وان الراد ان محموله وجوده في نفسه ففيلزم عتق الفساد والتقريب بكون استبسلية على تقدير كون العدم
محمولاً لا على هذا التقدير لا يكون العدم محمولاً او ادور عليه ابن معاصره بما يقتضي منه العجب حيث قال ان قوله من البين انه لا
في كل قضية من موضوع ومحمول كلام مخبط لا يتقاضد بالقضايا الشرطية وهو ظاهر ثم التزم في محمول القضية المذكورة بهذا
عين الراجع محمولاً بقوله ان قوله اذا اعتبرت سالت لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم غير موجود في المحمول في قولك زيد معدوم
هو العدم لكن قصد سلب ذات الموضوع وانتفاءه والاتحاد مع المعدوم وان قصد به ذلك صار معدولاً كما انك اقتضت
بقولك زيد ليس لفرس سلب لفرس عنه كانت سالت وان قصدت اتحاده مع السلب صارت معدولة وبالجملة
فما حكم فيه بثبوت شيء او انتفاء شيء كانت بليّة بسيطة وما حكم فيه بثبوت شيء لشيء او انتفاء شيء عن شيء فهو بليّة مركبة انتهى و
لا يخفى سخافة ما قال اذن من البين ان الكلام في الهميات البسيطة والهميات المركبة لا في الشرطيات ومن البين ان كل
قضية من الهميات البسيطة والهميات المركبة لا بد فيها من موضوع ومحمول فان نقص الشرطيات ناس من شدة اللزوم
ايضا فالشرطيات ايضا لا بد فيها من جزئين قائمين مقام الموضوع والمحمول ولا تليق القضية الشرطية ايضاً بجزء واحد التزم
في محمول القضية المذكورة انما وقع تسجيلاً على فساد ما زعم المعترض والمحمول في قولنا زيد معدوم اذا كان هو العدم ومن
البين ان كل قضية تشتمل على موضوع ومحمول لا يخلو اما ان ثبت فيها المحمول للموضوع او سلب فيها المحمول عن
الموضوع وحب ان يكون هذه القضية ايضاً لا يخلو اما ان ثبت معها اي المعدوم لموضوعها اي زيد فيكون هذه القضية
موجبة قطعاً واما ان سلب محمولها عن موضوعها فيكون هذه القضية زيد ليس بمعدوم ولا زيد معدوم وقوله لكن قصد

سلب ذات الموضوع وانتفاره لا معنى تحت اذ على تقدير قصد سلب ذات الموضوع وانتفاره لا يكون المحمول هو العدم بل يكون
العدم نسبة سلبية ويكون المحمول شيئا آخر والعدم يكون العدم نسبة سلبية مبنية وبين زيد فعلى تقدير جعل العدم محمولا لا معيد
من جعل هذه القضية موجبة وما ذكر بقوله وبالحكمة فالحكم فيه الى آخره ان اراد به ان القضية الحاكية بان الشئ ثابت وان
الشئ ليس بثابت بلية بسيطة والقضية الحاكية بان شيئا كذا ثابت لشئ كذا هو ليس بثابت له بان يكون المحمول سوى
وجود الشئ في نفسه بلية مركبة فنسلم لكن القضية القائمة زيد معدوم حاكية عن ثبوت المعدوم لزيد فهي بلية مركبة والكان
مرادها بلها بزيد ليس موجود فهي بلية بسيطة سالبة محمولها الموجود والمعدوم وبالحكمة فكلام المحقق في غاية التحقيق وما
اورده عليه يدرى لا يستحق ان يلتفت اليه لبقى في كلام المحقق كلام وهو ان قوله او كانت القضية ممكنة يدل على ان هذه القضية
الكانت ممكنة تكون صادقة على تقدير ان يكون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان يقيد بقيد لعل وجهه ان
القضية الممكنة لا تقتضى وجود الموضوع الا بالامكان ولما كان الحكم على الموضوع بالعدم بالامكان فغاية ما لزم اجتماع
امكان وجوده مع امكان عدمه امكان الوجود وامكان العدم لا يتنافيان بل يجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم
فیر عليه ان صدق القضية الممكنة ليقضى امكان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول له فيلزم امكان متقارنه وجود
الموضوع لعدم ولا شك في استحالة التباين ثم ان العلامة القوشجي قال ان العدم اذ جعل محمولا لا حاجة الى ما يزيله
بالموضوع بخلاف ما اذ جعل المحمول مفهوما آخر سواء واذ كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع
عنه فيكون نسبة سلبية انتهى وبصرف عليه المحقق بان وجود الرابطة ضرورى في كل قضية على ان لفظة شاهدة
بالغايرة بين سلب الشئ عن نفسه انتفاء في نفسه كيف ويصح تحليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه
لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير
الكل الى ان العدم ليس محمولا البته فلا يتم التقريب وهو كون نسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع خلاف
البداهة لان اى مفهوم اذ قيس الى مفهوم آخر فلتقتل ان يحكم بينهما بسلب واجباب والعدم من المفهومات فاذا قيس
الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه انتهى واورده عليه معاصره او لا بان مراد شراح التبريد بقوله يكون المعنى سلب
الموضوع عن نفسه ليس هو ان معنى زيد معدوم مثلا سلب زيد عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس بزيد اولافهم
هذا المعنى من زيد معدوم بل الادان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شئ عنه كما في زيد ليس بقائم وسلب
الشئ في نفسه حكم بانتفاء لانه معلل به وثانيا بان ان اراد بقوله اى مفهوم اذ قيس الى مفهوم آخر فلتقتل ان يحكم بينهما بسلب
او ايجاب ان لانه يحكم بينهما بذلك حكما يكون الوجود والعدم رابطين طرفيه فسلم لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا

والايكون الوجود والعدم بالطاين الطرفين حتى يكون البلية بسيطة والرابطة بينهما لا تكون سوى نسبة الحكمية التي
هي الاتحاد والملاظ بين الطرفين وان اراد ان كان يحكم بينهما بذلك من غير ان يكون الوجود والعدم بالطاين الطرفين
بل مجرد ملاحظة الطرفين ونسبة الحكمية فمضرورة ان هذا يخص مفهوم الوجود والعدم وحمل ما سواه لا بد من جعل الوجود
او العدم بالطاين كما ذهب اليه القوم ويشهد به الفطرة السليمة ايضا واحاط بالحق عن ايراده الاول بانه ان اراد سلب
الشيء في نفسه سلب الوجود في نفسه عنه فهو بعينه ما ذكرنا وان اراد ان السلب متوجه الى ذات الموضوع لا الى نسبة
المحمول اليه فهو مصاصم لهدية العقل وفطرة على انه ح لا يكون في هذه القضية محمول وعن ايراده الثاني بانه من
البين ان مراد القائل ان كل مفهوم سوار كان هو الوجود والعدم او غيره يمكن للعقل ان يقيسه الى غيره وحكم
بينهما بالايجاب والسلب وذلك مما لا يقبل المنع فلا يتم قوله اذا كان العدم محمولا يكون نسبة سلبية لجواز ان تكون
ايجابية ثم الفطرة شاهدة بان لا بد في كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول ومن يحكم بخلافه ففطرته كم كيف و
الفطرة لا تفرق بين قضية وقضية في الاجزاء انتهت واعترض ابن معاصره على جوابه الاول بان التريدين في سلب الشيء
في امور لا يتحملها العبارة غير موجبة ايضا اما عدم احتمال العبارة فظاهر الاول دلالة سلب الشيء على الاقسام المذكورة صلا
واما انه غير موجبة فلان ثبوت الشيء وثبوت الشيء لسلب الشيء وسلب الشيء عن الشيء كلها يدعي على معلوم لكل
عاقل وعلى جوابه الثاني بان ادعى ان كل مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما واعترض ردوني بالحكم
حيث قال ان اثبت الحكم على نحو يكون الرابطة بينهما كبا من الاتحاد مع الوجود والعدم فسلم وليس الكلام فيه ان
اردت الحكم على نحو يكون الرابطة بينهما مجردا للاتحاد فم لم ينكر انه لا يقدر على الحكم بينهما حتى يربطها ذكرها القائل بقوله كل
مفهوم سوار كان هو الوجود والعدم او غيره يمكن للعقل ان يقيسه الى غيره وحكم بينهما بالايجاب وذلك مما لا يقبل المنع
فان اعترض لم يمنع بذلك من صحة حكم مخصوص يكون الاتحاد وحده بالطاين الطرفين ولم يجوز قضية بلارابطة حتى
يتوجه عليه انه لا بد في كل قضية من الرابطة واما عدم الفرق بين قضية وقضية في الاجزاء فخطا سار انتهى وبهذا كله خط
ظاهرا ما ايراده على الجواب الاول فلان عبارة شاح التجريدي قوله اذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون
المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون نسبة سلبية ونظ سلب الموضوع عن نفسه معناه الظاهر سلب اكل الاولى فيكون
معنى زيد معدوم بناء على ظاهره اقال شاح التجريدي زيد ليس بزيد فاعترض عليه المحقق الاول بانه ليس معنى العدم وثانيا
بان المحمول المسلوب عن الموضوع على هذا الفهم لا العدم وثالثا بان المعدوم مفهوم مستقل بالمفهومية صالح لان يحكم عليه
وبللعقل ان يحكم به على شيء ايجابا او سلبا وان يحكم عليه شيء ايجابا او سلبا فاول معاصره قول شاح التجريدي بان مراده

بسلب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع في نفسه فزاده المحقق بانه ان اريد بسلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه
فالمحمول في هذه القضية هو الوجود والعدم نسبة بسببية وليس محمولا وان اريد به ان السلب متوجه الى ذات الموضوع فلا
يكن الحكاية عنه بقضية سالبة اذ السلب في القضية الاحتمالية متوجه الى سلب نسبة المحمول الى الموضوع لا في ذات الموضوع فالتوابع
زيد معدوم قضية سالبة على هذا التقدير مصداق لهداية العقل بقطرته والغير على هذا التقدير لا يكون في هذه القضية محمول
وقد كان الكلام على تقدير كون العدم محمولا فان الحكم بكونه غير موجود غير موجود نعم حمل سلب الموضوع عن نفسه على
سلب الموضوع في نفسه كما اتركبه معاصره غير موجود وغير مفقود واما ايروده على الجواب الثاني فلانه لا ريب في ان
مفهوم المعدوم مفهوما مستقل صالح لان الحكم عليه به فلا يمتنع ان يحكم به شيئا ايجابا او سلبا ولا فرق بينه وبين سائر المفهومات
المستقلة في هذا الحكم والفرق بينه وبينها بان مجرد الاتحاد يعني الحكم بينهما وبين الموضوع من وون حاجة الى رابطة اخرى
ولا يكفي الحكم بين المفهومات الاخرى بين الموضوعات بل لابد فيه من رابطة اخرى هي الوجود والعدم فذلك باطل نحيف
غير مقبول بالهدية كما سيأتي غريب الشارح تعالى والمعتز من يعني انا هذا القائل يجوز قضية لا يكون فيها نسبة
تامة جزئية مع انه لابد في كل قضية من نسبة تامة جزئية ولا يكفي النسبة التقيدية المسماة بالنسبة بين بين من دون
النسبة التامة الجزئية في قضية ما اصلا سواء كانت بليدية بسيطة او بليدية مركبة فعند التقدم لابد في كل قضية بليدية بسيطة
كانت او بليدية مركبة من نسبة تامة جزئية وعند المتأخرين لابد في كل قضية بليدية بسيطة كانت او بليدية مركبة من نسبتين
النسبة بين بين والنسبة التامة الجزئية ومراد المحقق بقوله لابد في كل قضية من الرابطة كأنما كان المحمول انه لابد
في كل قضية من النسبة التامة الجزئية كأنما كان المحمول وسنبين ذلك غريب الشارح العزري واما قوله اما عدم
الفرق بين قضية وقضية في الاجزاء فخطا فاعلم وجه ما قال هذا القائل تبيل فها من انه لا يلزم ان يكون اجزاء
كل قضية مختصرة في هذه الامور فان قولك من لم يعقد الفقه قد صنف فيه قضية لها اجزاء غير ما ذكره فاما ليقضي منه لعجب
فان غرض المحقق ان الخطوة لا تفرق بين قضية وقضية بما هي قضية في الاجزاء لان الموضوع والمحمول في كل قضية
لا يختلف في البساطة والتكوين وقلة الاجزاء وكثرة تهاشم ان صاحب الاقوال المبين وافقنا بالصدر للمعاصر المحقق الذي
في القول بان العدم اذا اخذ في غير المحمول لقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة بليدية بسيطة لاحتمال ما عترض على
المحقق الذي بانقل عنه الشارح في الحاشية وحاكم مستاذ الشارح بين المحقق الذي وبين صاحب الاقوال المبين
بانقل عنه في الحاشية فحق نرى ان نقل اول ما قال صاحب الاقوال المبين بكلماته الفصل ثم عكشت عما فيها من
الغضاض ثم تذكر ما قيل في الحاشية ثم محقق ما هو الحق في هذه الخصامة فقول قال صاحب الاقوال المبين ثم ما اشد

سخرافه تا يتوهم ان العدم اذا اخذ في خير المحمول لقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الاموجبا مفاده ثبوت الموضوع وان لو
اعتبر سالبا كان مفاده سلب لعدم عنه وهو هذا المقصود والواجب السلب الى ذات الموضوع كان اعني سلب الموضوع
عن نفسه موهوب ليس معنى العدم بل هو معنى غيره ولصح تعليله به بان يقال هو موهوب عن نفسه لانه المعدوم في نفسه فقلت
قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشئ في ذاته وانتفاء في نفسه لاسلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من حيز
الهئية المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتفاء في نفسه وهو من سوا الالهئية البسيطة لاثبوت انتفاءه حتى يكون من موهوبات
الهئية المركبة وليس من استغربات ادعا بتجصيل اجعل البسيط مع استحکار ان تصور نسبة حقيقة في سخرافه تا يتوهم ان
النظر عن الوجود وسلب الشئ في نفسه من دون اضافته الى ثبوت ذلك الشئ ليس مقابل تقصيرا صادرا عن اجاعل
موهوبية حقيقة في جوهر ما عخل النظر عن الوجود بذات ان حجة اجعل البسيط من المشائية ايضا لا يستكروا في ذلك ذلك
لتجصيل علم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لاثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لاسلب مفهوم ما عنها
انتهى كلامه بعبارة وانت تعلم ما في هذا الكلام من الفضل والفظائع اما اولافلا نأخذ حقتنا فيما سبق انه على تقدير القول
باجعل البسيط ليس في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية النفس الهئية
التي تتعلق بها اجعل فعلى تقدير عدم تعلق اجعل البسيط بهئية من الهيات يرتفع نفس تلك الهئية عن الواقع ونفس الامر
فعلى تقدير تعلق اجعل بها ليس في الواقع النفس الهئية وعلى تقدير عدم تعلقه بها ليس في الواقع نفس الهئية فاذا حكم
عنها على التقدير الاول حكمي بانها موجودة اذ الوجود هو حكاية نفسها المتغيرة في الواقع كما اعترف بهذا القائل فيما قلنا عن
قبلة فيما سبق واذا حكمي عنها على التقدير الثاني حكمي بانها ليست موجودة ومصدق القضية الحكاية الهئية موجودة نفسها
المتغيرة لا غير ومصدق القضية الحكاية الهئية ليست موجودة ارتفاع نفس ذاتها عن الواقع فالمتحقق لا ينكر ان تصوي
ليسية نفس الذات في الواقع لكنه يقول ان لسيية نفس الذات في الواقع مرتبة المصدق الحكمي عنه وانما القضية
الحكاية عنها ليست موجودة ولا يمكن ان حكمي عنها بقضية محمولها المعدوم لقولنا زيد معدوم لان هذه القضية التي محمولها
معدوم اما ان يكون فيها نسبة تامة خيرية رابطة بين موضوعها ومحمولها او لا فعلى الثاني لا يكون كلاما تاما فضلا عن
ان يكون قضيتها وعلى الاول تلك النسبة التامة الخيرية التي هي رابطة بين موضوعها ومحمولها اما ايجابية او سلبية
فالكانت ايجابية فهذه القضية موجبة مصداقا الحكمي عنه ذات الموضوع بحيث يصح اشتراعا مبدرا المحمول اعني العدم
منها فاما كان مبدرا المحمول اعني العدم مما يصح اشتراعا من ذات كعدم الخارجي او العدم الذهني او العدم المقيد
بقيد آخر صلح كانت تلك القضية صالحة والا كانت كاذبة فلا يكون مصداقا هذه القضية الموجبة لسيية نفس

الذات في الواقع بسيطة ضرورية ان صدق الربط الايجابى يستلزم تحقق الموضوع وقرره وان كانت سلبية ولا ريب
ان النسبة السلبية تغيد سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اما هو معدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن
الموضوع فيكون هذه القضية باحقيقة زيد ليس معدوما مثلا وهذا المقصود وهو مفهوم الموجود فيكون معنى زيد معدوم
زيد ليس موجودا فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم او هو نفس الموضوع
حتى يكون معنى زيد معدوم زيد ليس زيد فهذا ليس معنى العدم على انه على هذا التقدير ايضا لا يكون المحمول هو المعدوم
بل يكون المحمول زيدا مثله فاذكره لايستلزم كلاما لمحقق اصلا واما ثانيا فلان العدم الماخوذ في محمول هذه القضية
اما عدم مستقل فلا يكون رابطة فلا يكون هذه القضية سالبة اذ القضية سالبة لا بد فيها من عدم رابطى اى نسبة
سلبية واما عدم رابطى فلا يكون محمولا اذ المحمول لا بد من ان يكون ملحوظا بالاستقلال ولا يمكن ان يكون محمولا ورابط
معاد لا يمكن ان يكون معنى واحد مستقلا وغير مستقل في كحاظ واحد لا سيما وقد ذهب هذا القائل الى ان العدم في نفسه
والعدم الرابطي مختلفان باحقيقة وانه لا يمكن ان يكون معنى واحد مستقلا وغير مستقل بل خاطين على انه لو امكن ان
يكون معنى واحد مستقلا وغير مستقل في كحاطين فلا يمكن ان يكون المعدوم المحمول في هذه القضية رابطة وان يكون
في حالة واحدة ملحوظا بل خاطين كحاط استقلالى وكحاط غير استقلالى واما ثالثا فلان قولنا زيد معدوم لو كانت سالبة
كما نعلمه هذا القائل والبعد للعاصر لمحقق الدواني كان عكسه المستوى وهو قولنا المعدوم زيد ايضا سالبة والتزم كون
هذا العكس سالبة او ارتكاب ان السالبة العاكسة زيد معدوم لا تنكس ولا يمكن عكسها المستوى من الاضاحيك اى
يضحك منها الصبيان واما رابعا فلان هذا القائل قال قبيل هذا الكلام الذى نقلنا عنه بلا فصل ان المسقط في
الاعتبار معنى في الهئية بسيطة هو الوجود والعدم الرابط اعنى النسبة المضمنة في احد الحاشيتين وهى رابطة
الحكمة الرابطة بينهما واخراج القضية هى الحاشيتان ونسبة الرابطة بينهما وانما الافتراق بحسب بساطة الاجزاء جميعا
في بسيطة وتألف احدهما في المركبة وبحسب ما يؤول اليه مفاد العقدين لا غير انتهى فهو معترف بانه لا بد في كل قضية بلية
بسيطة كانت او بلية مركبة من حاشيتين لنسبة رابطة بينهما اى النسبة الحكيمة فقولنا زيد معدوم اما ان يكون فيه
حاشيتان ونسبة حكمية رابطة او لا فعلى الثانى لا يكون قضية باعتبار فضلنا عن ان يكون من سوابب الهئية بسيطة
كما نعلم وعلى الاول اما ان يكون حاشيتا هذه القضية زيد ومعدوم فالنسبة الحكيمة بينهما اما ايجابية فيكون هذه القضية
موجبة قطعاً فلا يكون من سوابب الهئية بسيطة او سلبية فاين الدال على تلك النسبة السلبية على انها لو كانت
سلبية كان مفادها سلب المحمول وهو المعدوم عن الموضوع وهذا المقصود ويكون حاشيتا هذه القضية زيد

مفهوم آخر سوى المعدوم ويكون المعدوم رابطاً سلبية فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول
 هو المعدوم فلينظر الى هذا الرجل كيف يخطو ولا يبالي اين يذهب اما خلا فلان هذا القائل قال بعيد هذا الكلام بل افضل
 من حيث ما تعرفت فاحكم ان كل عقد على من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق و
 التكذيب اى مصححة لصلوح الاحشيتين للتصديق والتكذيب فان العقد انما يصير عقداً باعتبار تلك النسبة اذ بها
 يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقداً بالفعل وتحتمل التصديق والتكذيب واصلح متعلقاً للادراك التصديقي
 ايجاباً او سلباً انتهى فتكون ازيد معدوم اما عقد على او لا فعلى الثانى كيف يكون من سوابق الهيئته البسيطة وتحتمل التصديق
 والتكذيب وكيف يصلح متعلقاً للادراك التصديقي وعلى الاول يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق
 والتكذيب فتلك النسبة اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة واما سلبية فيكون مفادها سلب المحمول هو المعدوم عن
 الموضوع وهذا المقصود فانظر الى هذا الرجل كيف يقترح في الحق واحقاقه ولا ينظر الى سابق كلامه وسياقه واما
 سادس فلان هذا القائل قال انى مصوب لب لفلان سفة فيما عطلوا ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او
 سالبا ثبوتية وان النسبة في العقد السالب وراى النسبة الايجابية التى هى في العقد الموجب وان مدلول العقد السالب
 ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس فيه حل بل سلب حل انما يقال له يحل على المجاز والتشبيه وان الامادة للعقد
 السالب بحسب النسبة السلبية وانما يكون الامادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا يختلف الامادة في
 الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والنسبة السلبية وراى ذلك عما احدثته متغلفة
 المحققين من ظن ان فى السالب نسبة سلبية هى وراى النسبة الايجابية وان الامادة تكون بحسب النسبة السلبية كما
 يكون بحسب النسبة الايجابية وان امادة النسبة السلبية مخالفة لامادة النسبة الايجابية ولا يخلو شئ منها من المواد الثلث
 الا ان المشهور اعتبارها فى النسبة الثبوتية لفضلها وشرها ولا اندراج ما يعتبر فى النسبة السلبية فيها اذ واجب لعدم منتزح
 الوجود ومنتزح العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود فاعلم ان الامادة هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع
 من وجوب صدق او امتناع صدق او امكان صدق وكذب وهى فى مطلق الهيئته البسيطة ترجع الى حال الموضوع
 فى تجوهره او فى وجوده نفس ذاته التجوهرية لاحال المحمول فى النسبة الى الموضوع وثبوتها بحسب قوة الذات وتاكدها
 التجوهرية وثباته الوجود وحصافته التحقق او ضعف الذات وسخافة الحقيقة ووهن الوجود وبطلان التحقق وفى الهيئته
 هى حال المحمول فى النسبة الى الموضوع وثبوتها باعتبار وثاقه النسبة وضعفها وليس فى السالب الانتثار الموضوع فى نفسه
 الانتثار المحمول عنه على انه ليس هناك شئ لان هناك شيئاً هو الانتثار فليس فيه الامادة حاله فان السلب رفع الذات

أو قطع الربط لا ثبت الرفع أو القطع حتى يتقلب ايجابا فاذن لا يستصور المادة الا بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لما
 ليس بما هو ليس حال وانما يكون لشيء حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء انتهى كلامه بعبارة فلو كان قولنا زيد معدوم
 مثلا القضية سالبة كان فيها نسبة حكمية ثبوتية وسلب تلك النسبة الثبوتية الايجابية باعترافه فطرق تلك النسبة
 الثبوتية الايجابية التي ورد عليها السلب في هذه القضية اما زيد معدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب ثبوت
 المعدوم لزيد وهذا ضد المقصود وازيد مفهوما آخر سوى المعدوم فمحمول القضية هو ذلك المفهوم الآخر لا مفهوم المعدوم هذا
 خلف واما سابع فلان قولنا زيد معدوم مثلا لو كانت من سوابب الهيئته البسيطة على تقدير جعل المعدوم محمولا كما
 زعم هذا القائل كانت لتقتضوا رفعها للهيئته البسيطة الموجبة القائلة زيد متجبر او زيد موجود ولا ريب في ان محمول القضية
 التي هي تقيض القضية اخرى هو محمول تلك القضية الاخرى ضرورة اشتراط وحدة المحمول في التناقض فلا بد و
 ان يكون محمول قولنا زيد معدوم على تقدير كونه من سوابب الهيئته البسيطة ما هو محمول في قولنا زيد متجبر او زيد
 موجود فلا يكون المعدوم هو المحمول في قولنا زيد معدوم على تقدير كونه من سوابب الهيئته البسيطة وقد كان الكلام
 على تقدير كون محمول هذه القضية هو المعدوم ههنا ولا يجدي القول بان ايراد المحمول في قولنا زيد متجبر او زيد موجود
 للضرورة العقدية فان ايراد المحمول في ما بين القيتين وان كان للضرورة العقدية فلا بد من ايراد ذلك المحمول بعينه
 في تقيضها للضرورة العقدية ضرورة اشتراط وحدة المحمول في التناقض فلا يكون المحمول في تقيضها الذي هو من
 سوابب الهيئته البسيطة هو المعدوم فلا يكون القضية التي محمولها المعدوم من سوابب الهيئته البسيطة كما زعم واما ثانيا
 فلانه قد نص في هذا الكلام الذي نقلنا عنه انفا على ان العقد السالب ليس فيه حل بل سلب حل فعلى تقدير كون
 قولنا زيد معدوم من سوابب الهيئته البسيطة اما ان يكون المعدوم في هذه القضية محمولا على زيد ولا يكون المعدوم
 في هذه القضية محمولا على زيد فعلى الاول لا يكون هذه القضية سالبة فضلا عن ان يكون من سوابب الهيئته البسيطة اذ
 على هذا التقدير يكون في هذه القضية حل والسالبة باعتراف القضية لا يكون فيها حل وعلى الثاني لا يكون المحمول
 في هذه القضية هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون محمولها هو المعدوم واما ثانيا فلانه قد اعترف بان التغيير
 المادة الا بحسب النسبة الايجابية فلو كان قولنا زيد معدوم قضية سالبة فلا بد من ان يكون هناك نسبة ايجابية يكون
 لها مادة من المواد الثلاثة اعني الوجوب والامكان والاتساع ويكون في تلك القضية السالبة سلب تلك النسبة
 الايجابية فحيثما تلك النسبة الايجابية اما زيد معدوم فيكون هذه القضية موجبة لاسالته واما زيد شيء آخر فلا يكون محمول
 هذه القضية على تقدير كونها سالبة هو المعدوم بل ذلك المفهوم الآخر وقد كان الكلام على تقدير كون محمولها هو المعدوم

هذا النسبين قبل ان تمام كشف فضائحه في البحث الذي نحن فيه اى بحث كون القضية التي محمولها المعدوم موجبة او سالبة
 بعض الفضائح التي في كلامه الذي نقلنا عنه اننا نقول لا ريب في ان القضية السالبة مركبة تام فربى عنده صلاح
 للتصديق والتكذيب وقد قال هذا القائل كما نقلنا عنه في الوجه الخامس من فضائحه بان كل عقد حملي بما هو عقد حملي
 من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما سالحة للتصديق والتكذيب بمصححة لصلح الحاشيتين للثبوت
 والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ بهما يرتبط المحمول بالموضوع وصير المركب منهما عقدا بالفعل
 ومحملا للتصديق والتكذيب ليصلح متعلقا للملادراك التصديقي ايجابا او سلبا انتهى فاما ان يكون في القضية السالبة
 نسبة السلبية للبطء والا فان لم يكن فيها نسبة سلبية للبطء لم تكن سالحة للتصديق والتكذيب ولم تكن عقدا بالفعل
 ولم يرتبط محمولها بموضوعها ولم يصير المركب منهما عقدا بالفعل ومحملا للتصديق والتكذيب لم يصلح متعلقا للملادراك للتصديق
 فلم يكن قضية ولا امر كئانا خبرنا بما يطل شطر من القواعد المنطقية ويكذب حكم الفطرة بكون السالبة كلاما تاما صحيحا للسكون
 صالحا للتصديق والتكذيب اكان فيها نسبة سلبية للبطء لطل قولنا ان النسبة في العقد السالبة رار النسبة التي هي
 في العقد الموجب اذ على هذا تقدير يكون فيها نسبة للبطء هي نسبة السلبية ولم يذمب احد من القدار والمتأخرين الى
 انه ليس في القضية السالبة نسبة للبطء كيف ولولم يكن فيها نسبة للبطء لم يكن كلاما تاما ولا حكاية ولا اعتدلا لمحملا للتصديق
 والتكذيب بل الكل تنفقون على انه لا بد في كل قضية من نسبة للبطء ايجابا او سلبيته وانما الاختلاف بين القدماء والمتأخرين
 في ان نسبة السلبية للبطء عند القدماء عبارة عن سلب البطء بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية الذهنية واراد على نسبة
 الايجابية مضاف اليها وعند المتأخرين عن مفهوم بسيط البطء بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية بمباذلة النسبة الايجابية عامة
 المبادعة بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والكذب فلا خلاف في كون نسبة السلبية للبطء بين الموضوع
 والمحمول في مرتبة الحكاية الذهنية ولا في ان المحكي عنه بالنسبة السلبية الحكاية ايا انتقار الشيء في نفسه اى في الهليات
 البسيطة وانتقار شيء عن شيء اى في الهليات المركبة لاشي يعبر عنه بالانتقار فليس في مرتبة المحكي عنه للقضية السالبة
 نسبة للبطء واما في مرتبة الحكاية فلا بد لان العقد والقضية السالبة من نسبة سلبية للبطء ذهنية كما ان ليس في مرتبة المحكي عنه
 للقضية الموجبة نسبة للبطء ايجابا ضرورة امتناع تحقق المعنى الغير مستقل في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية
 واما في مرتبة الحكاية فلا بد لان العقد والقضية الموجبة من نسبة ايجابية للبطء ذهنية ولا انعقاد القضية السالبة من نسبة
 سلبية للبطء ذهنية وكيف لعقل انعقاد مركب تام ذهني من دون ان يرتبط احدى حاشيتيه بالآخرى في الذهن فاقتربت
 على هذا القائل مرتبة الحكاية بمرتبة المحكي عنه فلما راي انه ليس في مرتبة المحكي عنه للسالبة ربطا واتحادا بين موضوعها و

ومحمولها بل قطع ربطان انه ليس فيها في مرتبة الحكاية ايضا بل المحمول الموضوع بما لا يتبادر الى ذهنه قد ورطه في كثير من الاغلاط في بحث
الاهليات البسيطة والمركبة كما ستعرف عن قريب واما قوله ان الامادة للعقل السالب بحسب النسبة السلبية فلنقص
عليك تفصيلا تبين به حاله وتكشف بحال فقول لا ريب في ان المفهومات على ثلاثة اضراب الاول ما ياتي بالاعتكاف
معنوي متقرر ومصدق تتحقق في عالم الواقع كالمفهوم اجتماع انقيضين والثاني ما له معنوي متقرر بنفسه موجود بذاته
لا يجوز ان لا يتقرر ولا يوجد والثالث ما لا ياتي ان يكون له معنوي ومصدق ولا ياتي معنونه ان يتقرر وان لا يتقرر
وبهذه الاحالات الثلاث التي للمفاهيم في نفس الامر من دون ان تكون مرتبة بحكاية حاك واعتبار معتبر في المواد
الثلاث بحسب التقرر والموجودة فاذا حكمي عن الضرب الاول بالموجوديه وما هو بمعناها وحقها ببلية بسيطة فان حكمي
بالاجاب وقيد بالانتفاء بان يقال اجتماع انقيضين موجود بالانتفاء كانت الحكاية صادقة وابنية موافقة للمادة وان
بالسلب قيد بالضرورة بان يقال اجتماع انقيضين ليس بوجود بالضرورة كانت الحكاية صادقة وابنية موافقة للمادة وان
للمادة فان ضرورة سلب لموجودة مساوقة للانتفاء الموجودة واذا حكمي عن الضرب الثاني بالموجودة وما يراد فيها فان
حكمي بالاجاب وقيد بالضرورة كانت الحكاية صادقة وابنية موافقة للمادة وان حكمي بالسلب وقيد بالانتفاء كانت الحكاية
صادقة وابنية مساوقة للمادة فان انتفاء سلب لموجودة مساوق لضرورة الموجودة واذا حكمي عن الضرب الثالث
بالموجودة ايجابا وسلبا وقيد بالامكان كانت الحكاية صادقة وابنية موافقة للمادة واذا حكمي عن الضرب الاول الثالث
بجعل المعلوم محمولا ايجابا بالمصدق الحكاية الا الضرب من التاويل والتمقييد وكانت القضية التي محمولها المعلوم ببلية
مركبة واذا حكمي عن الضرب الثاني بجعل المعلوم محمولا ايجابا وقيد بالانتفاء صدقت القضية فان ضرورة الوجود تستلزم انتفاء
صدق المعلوم ويكون تلك القضية ببلية مركبة وبالجملة لا يكون القضية التي محمولها المعلوم سواء كانت موجبة او سلبية
من الاهليات البسيطة فثم من المفهومات ما معنونه ياتي بذاته بالاتصاف ببعض الاوصاف والاتحاد ببعض المفهومات
ومنها ما معنونه ياتي بذاته عدم الاتصاف ببعض الاوصاف وعدم الاتحاد ببعض المفهومات ومنها ما معنونه لا ياتي بذاته
الاتصاف ولا عدم الاتصاف والاتحاد ولا عدم الاتحاد وبهذه الاحالات واقعية بحسب نفس الامر ليست مرتبة بحكاية حاك
واعتبار معتبر فاذا حكمي عن الضرب الاول بحمل الوصف والمفهوم الذي ياتي بالمعنوي ان تصف وتحدد ايجابا وقيد بالانتفاء
او سلبا وقيد بالضرورة صدقت الحكاية كقولنا الاشئ من الانسان لفرس بالضرورة او كل انسان فرس بالانتفاء او اذا
حكمي عن الضرب الثاني بحمل الوصف والمفهوم الذي ياتي بالمعنوي ان لا تصف ولا تحدد ايجابا وقيد بالضرورة او سلبا وقيد بالانتفاء
صدقت الحكاية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او الاشئ من الانسان حيوان بالانتفاء واذا حكمي عن الضرب

الثالث جعل الغيوم الذي لا ياتي المعنون ان يتجدد ولا يتجدد بمجول ايجابا او سلبا وقيد بالاسكان صدقته الحكاية
 كقولنا الانسان كاتب بالاسكان او ليس بكاتب بالاسكان وبالمجولة فلا ريب في ان عدم اجتماع النقيضين ضروري
 ووجوده متنع في الواقع وسلب الفرس عن الانسان ضروري وثبوت الانسان متنع في الواقع وثبوت الكاتب
 للانسان وسلبه عنه ليس ضروري ولا متنع في الواقع ولا ريب في ان انتفاء معنونه مفهوم وانتفاء مفهومه ماعنه
 في نفس الامر ضروري او متنع او ممكن في نفس الامر لا يجوز عنده حتى البله الصبيان ان لا يكون انتفاء
 وانتفاء مفهومه ماعنه ضروريا ولا متنع ولا ممكنا في نفس الامر واما الانسان لا يفرق بين عدم اجتماع النقيضين و
 بين عدم فرد من افراد الانسان بان الاول ضروري والثاني غير ضروري ولا يتميز بين سلب الفرس عن الانسان
 وبين سلب الكاتب عنه وبالمجولة فتلك الثالث اعني الضرورة والاسكان والانتفاء كما انها كليات لمصاديق
 موجبات الهمليات البسيطة والمركبة كذلك هي كليات لمصاديق سوابق الهمليات البسيطة والمركبة فكما يمكن اعتبار
 مواد بحسب النسب الايجابية يمكن اعتبارها مواد بحسب النسب السلبية غاية الامران القدرار اصطلاحا على تسمية كليات
 النسب الايجابية بالمواد ولم يسموا كليات النسب السلبية في نفس الامر بالمواد لاشباحة في الاصطلاح ولم يذرب القدرار
 الى ان مصاديق النسب السلبية في الواقع ليست ضرورية ولا متنع ولا ممكنة كيف ولا يجوز ذلك احد من البله الصبيان
 وبذا القائل توهم من اصطلاح القدرار انهم ذاهبون الى هذا النكر الشنيع والسفاهة القطع حاشا بهم عن ذلك ونزه اليهم عما
 منه فابعد من هذا ما توهم من ان السوابق الموجبة ليست ابجيات فيها جبات لنسبها السلبية وانما هي جبات للنسب
 الايجابية السلوية فزعم مثلا ان السالبة الضرورية قضية حكم فيها سلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لا ما حكم فيها
 بضرورة سلب المحمول عن الموضوع وبكذا وقد انقضت بما توهم ما اثبتوا البصر بهمهم واعمارهم من القواعد في باب
 الموجبات والعكس والتقابل في الاقيت المختلفة ونشاز ذلك التوهم بما توهم ان النسبة السلبية سلب للنسبة الايجابية
 وقطع لها وليس فيها حتى تمكيف بجهة وانت تعلم ان ماسول له الوهم وشجعة على نفي المواد عن السلب ومصادقه وهو
 ما ينيه بقوله وليس في السالب الانتفاء الموضوع في نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء لا ان هناك
 شيئا هو الانتفاء فليس فيه ما المادة حاله فان سلب رفع الذات او قطع الربط لا يثبت الرفع او القطع حتى تعقيب
 ايجابا فان لا يتصور للمادة الا بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لها هو ليس بما هو ليس حال انما يكون للشيء
 حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء ليس بشيء اما ولا فان ما ذكره منقوض باداة الانتفاء فان ما مادة الانتفاء حال له
 ليس بشيء وانما ثانيا فلا نه ان اراد ان المادة حال وصفة متحققة في موضوع متحقق في نفس الامر حتى يحيل ان

يكون الماده حاله ذاتا موجودة في الواقع فهذا مبل بطلان ان اردنا اننا حال مصداق نسبت حاكيتة اى انها كون مصداقها في الواقع
 بحيث يصح الحكاية عنه بنسبة حاكيتة متقدمة باحدى الكيفيات الثلث فذلك سلم ولا يستلزم ان يكون السلب الرفع وقطع الربط
 شيئا فاننا نعم بالضرورة ان قولنا بالضرورة ليس ابتداء انقيضين موجودا حكاية صادقة مصداقها ضرورة اشتغال اجتماع انقيضين
 في الواقع وقولنا بالامتناع ليس اجتماع انقيضين موجودا حكاية كاذبة ليس بها مصداق في الواقع وقولنا بالاسكان الانسان
 ليس كاتبا حكاية صادقة وقولنا بالضرورة ليس الانسان كاتبا حكاية كاذبة ولو كان صدق الحكاية بالنسب السلبية المتقدمة
 باحدى الكيفيات متوقفا على كون السلب شيئا كانت تلك الحكايات كلها سوسية في الكذب وجر صريح البطلان لما توهم
 شئ جازا شئ منه توهم ان النسبة السلبية لا تكلف بالجهة بنا على توهم ان النسبة السلبية ليست بالبطة وانما هي سلب الربط
 فاننا قد بينا ان النسبة السلبية بالبطة في مرتبة الحكاية الذهنية ويكونها بالبطة نقيضة السالبة وتفسير كلا تاما ووجهه قيد
 للنسبة الذهنية فلا وجه لغيره جازا تقييده بالجهة والنسبة السلبية المتقدمة في الذهن مفهوم موجود في الذهن وليست لاشياء محضا
 تقييدها على ما ليس بشئ اصلنا زيادة نعمة في ظهور العباوة واذا تحققت باتما لنا عليك انه على تقدير جعل المعدوم محمولا يكون القضية
 موجبة من اهلبيات اكرهية قطعاً وان لا يمكن على ذلك التقدير القول بكونها من سوابل اهلبيات بسيطة وان على تقدير كونها موجبة
 يكون لها مادة غير مادة القضية التي جعل الوجود محمولا على اصطلاح القدار الية وان على فرض كونها سالبة يكون لمصداقها في نفس
 الاكرهية من الكيفيات الثلث وان لم تتم تلك الكيفية مادة ونحصر في الاصطلاح علمت ان اقال هذا القائل بعيد الكلام الذي شيا
 سخا فانه انما هو قوله بما توهم ان نحصر الثابت على تقدير جعل المعدوم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا وكذا الثابت على تقدير
 جعل المعدوم بالبطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود بالبطة وهم يخيف متفرع عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلاً موجبا وجهاته انه
 ينزل عن ان يكون سلبا لقوله زيد موجود ويرجع العقلي موجب سالب المحمول وحكم الى ايجاب سلب الوجود ولذلك نثبت
 العقول بحسب العصور وهم يخيف متفرع عن تجويز كون قولنا زيد معدوم على تقدير جعل المعدوم محمولا قضية سالبة وجهاته انه على تقدير
 كون المعدوم محمولا لا يمكن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجودا ولو كان سلبا كان المحمول في هذه السالبة هو الوجود لا مفهوم لهم
 فالعزل عن كونه سلبا لكونه محمولا على تقدير جعل المعدوم محمولا ضروري لا محيد عنه ولما لم يتحقق انه عقد موجب فيكون عنصريه
 غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا على اصطلاح القدار الية نعم العنصر الثابت على تقدير جعل المعدوم بالبطة هو العنصر الثابت على
 تقدير جعل الوجود بالبطة على اصطلاح القدار لان الوجود بالبطة هو نسبة الايجابية والعدم بالبطة هو نسبة السلبية فالقادر هو المطلق على تسمية
 كيفية نسبة الايجابية في نفس الامر بالمادة فالما قد غدهم هي كيفية نسبة الايجابية سوارا وجب وسلب الكيفية نسبة السلبية في
 نفس الامر للمخالف لكيفية نسبة الايجابية فهي وان كانت لا ينكر القدار لانهم لا يسمونها مادة ولا مشاحة في التسمية والاصطلاح لكل اليزم

من عقد الاصطلاح على تقييدية استجابية خاصة بالمادة ان لا يكون السلبية كقيمتي نفس الامر سواء سميت مادة ومخصوصا
 لا وبنا على ما ذكرنا من الحق الدواني في استحالة التقييدية كون الثابت على تقدير محولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا
 لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم بالطبيعية الثابت على تقدير جعل الوجود بالطبيعية انتهى فانه على تقدير كون المعدوم محمولا في
 قضية موجبة فيها نسبة استجابية لها مادة على اصطلاح القدماء مخالفة لمادة نسبة استجابية في تقييدية محمولها الموجود وعلى تقدير كون
 العدم بالطبيعية يكون القضية سالبة ليس بنها السلبية مادة على اصطلاح القدماء بل مادتها هي المادة الثابتة على تقدير جعل الوجود
 والطبيعية على اصطلاحهم وهذا القائل زعم انه على تقدير جعل العدم محمولا يكون القضية التي محمولها سالبة فيكون مادتها هي المادة التي
 التي يكون محمولها الوجود على اصطلاح القدماء ولم تفيطن ان القضية التي محمولها المعدوم لا يمكن ان تكون سلبا للقضية التي
 محمولها الوجود ضرورة اشتراط وحدة المحمول في قضيتين احدهما سلبا والاخرى وقد سلفنا ذلك هذا وقد انضى بنا الاطنا في هذا
 الباب الى الاسهاب صونا للالباب عن الزينج عن اصواب ونرجع الى ما كنا فيه من الكلام على كلام صاحب الاقبح المبين على
 ما قال الحق الدواني من كون القضية موجبة على تقدير جعل العدم محمولا فنقول اما عاشرفلان قوله مع ان حجة بجعل السلب
 من المشايخ ايضا لا يتكفون ذلك في غاية السخافة لان المشايخ المتكبرين لجعل السلب قائلون بان الوجود صفة زائدة على
 المادة عارضة لها في نفس الامر ليس مصداق عند فهم المهيبة المتقدمة واللامكين انهم يميل الى القول بجعل المؤلف فالعلم
 عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة عارضة للمهيبة في نفس الامر عن المهيبة والموجودية عندهم
 عبارة عن عدم تلك الصفة الزائدة في نفس الامر للمهيبة فنقول ذلك لتحصيلهم ان الوجود
 تحقق نفس الذات لا ثبت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء الفهم وعدم التبر
 فيما ذهب اليه المشايخ القائلون بجعل المؤلف في امر الوجود غاية الامر ان العدم اى سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم
 عندهم سلب نفس الذات كما ان الموجودية اى عروص صفة الوجود للذات متساوقة عند فهم فعلية الذات فالوجودية عندهم
 بثبوت صف للذات العدم سلب مفهوم عنها بل نقول هذا القائل مع انه في حسانة قائل بجعل السلب قائل ان الموجودية
 بثبوت صف للذات العدم سلب مفهوم عنها لانه اذا سلب الى ان الوجود من عوارض المهيبة في نفس الامر فوجودية المهيبة في نفس الامر
 عنده عبارة عن كون المهيبة معروفة للوجود في نفس الامر والعدم يكون عبارة عن سلب كونها معروفة لذلك لعارض في نفس
 الامر لما كان العدم نقية الوجود وفعاله كان الوجود صفة زائدة على المهيبة عارضة لها في نفس الامر كما كان العدم عبارة عن
 نزع تلك الصفة غاية الامر ان كان عنده المهيبة مرتبتيان في نفس الامر احدهما مرتبة فعلية الذات والاخرى مرتبة عروص الوجود الذي
 هو صفة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر عنده كان بازاها سلبا ان احدهما سلب نفس الذات وثانيها سلب عارض الوجود

عنها فلو اطلق العدم على زيد لم يكن له ان يطلق عليه ما يشترك الاسم فيكون العدم المتقابل للوجود عند هذا القائل ايضا يعني سلب
 مفهومه عن لذات وان كان للعدم معنى اخر ايضا ليس متقابلا للوجود نعم الحق عند المحققين الذين قالوا بجعل البسيط بعد فهم حقيقة الوجود
 في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذاتية النفس الهيئية وهي المسماة بالقرار الفعلية وليست هي متصفة في نفس الامر
 بالوجود ولا معروفة له انما الوجود عبارة عن حكايته في الذين وبازائها سلب نفس ذاتها في الواقع والعدم عبارة عن
 حكاية ذلك السلب في الذين فاذا حكى عن النقر انعقد قضية هي الهيئية موجودة واذا حكى عن سلبها الواقع قبل الهيئية ليست
 موجودة وهذا القائل ظن انقرر المحكي عنه قضية سماها بالهيئية البسيطة الحقيقية والقضية التي هي حكاية قضية اخرى سماها بالهيئية
 البسيطة المشهورة وظن سلب انقرر المحكي عنه قضية مجموعها المعرّف وهذا كله آفة السطحية وسور النعم من اسرار الكلام على ما اورثنا
 الا ان بلبيين على الحق الدواني واما الحكاية التي تجتنبها استاذا الشرح فحاصلها ان القضية التي مجموعها المعرّف موجودة
 بحسب حكاية سالتة بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية والقول بكونها سالتة صحيح بحسب المحكي عنه
 فزيد معدوم وزيد ليس بوجوده متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه فلا ينبغي ان يقع اختلاف في كون قولنا زيد
 معدوم مثلاً موجبة له سالتة وهذه الحكاية في غاية السخافة فان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفاً بالحمول و
 لذا يستدعي صدقها وجود الموضوع والقضية السالتة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها فزيد
 معدوم الحان موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات زيد بحيث تكون متصفة بالمعدومية فان كان لها وجود بحيث
 يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول متقيداً بقيد صانع غير متناهي
 لنحو من الوجود والا لكانت كما افاد الحق الدواني والحان سالتة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على
 وجود زيد واما قولنا زيد ليس بوجوده فالتقطع فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع اذ هي حاكية عن سلب محض بخلاف قولنا
 زيد معدوم على تقدير كونها موجبة فالقول بانها متحدان بحسب المحكي عنه مع احكام تغايرها ايجاباً وسلباً بحسب الحكاية ناش من
 سور النعم وقاية التدبر بكون القول بكونها من الهيئات البسيطة وكون مفادها انتفاء في نفسه ناش من قلّة التدبر فان مفاد قولنا
 زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ثبوت المعدوم للموضوع بخلاف مفاد قولنا زيد ليس بوجوده وقولنا زيد معدوم على تقدير كونها متناهي
 ليست من الهيئات البسيطة فان القضية المحكوم فيها مثبتة حقيقة ثبوتية كانت اوسلبية لموضوعها واما الوجود فله مرتبة قطعاً
 والموجبة الهيئية البسيطة هي التي مجموعها الوجود وهذا كله كان كلاماً في كون القضية التي مجموعها المعدوم موجبة او سالتة واما الكلام
 في ان قولنا زيد موجود بل يشتمل على الوجود الابطالي ام لا فطال النزاع فيه وهذا الحكم حاكم فيه ايضا بما نقل عنه الشرح
 في الحاشية بقوله ويكون زيد موجوداً يشتمل على الوجود الابطالي ولتفصيل فيه ان الصدق المعاصر للحق الدواني في زعم انه في الهيئية

بسيطة لا يكون الوجود والعدم رابطة وانما فيها النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وبى الاتحاد الملاحظ بين الطرفين الباطنيهما
 حال الازدعان والشك فيه ايضا فانك اذا تقول بان هذا ذاك وهو اتحادهما وهذا ليس ذاك وهو سلب اتحادهما وتلك في انه
 بل هذا ذاك ام لا وهو التردد في اتحادهما لا يحتاج فيها الى اعتبار الوجود والعدم فيما بين طرفيهما مثالا يقال في الهلية بسيطة زيد
 هست وزيد هست وفي المركبة زيد نوسينده هست وزيد نوسينده هست فلم يعتبر في الهلية بسيطة سوى الطرفين
 المربوطين بالاتحاد امر آخر في الازدعان واعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم ولذا سميت الاولى بسيطة والثانية مركبة
 واذا كان ذلك مختصا بالمركبة فالمحمول الذي هو الوجود اذا نسب الى الموضوع لا يحتاج الى الرابطة هي الوجود بل الرابطة
 بين الموضوع والمحمول هي الاتحاد وادور عليه المحقق البدواني بان التفرقة بين الهلية بسيطة والمركبة في الحكم المذكور يشهد
 الفطرة بفساده ولذلك لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول والنسبة الثالثة
 الخارجية كما يذهب لقدماء الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والتوقع او اللا توقع كما يذهب المتأخرين الذين زادوا نسبة
 الحكمية تمكين بصورة الشك على اتوهمه يكون اجزاء القضية في الهلية بسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة وهذا ما لم
 يقل به احد ولا قبله فطرو سليمة كيف واذا كان الحكم في بسيطة باتحادهما وسلب اتحادهما وكان ذلك كافيا في تحقق مضمون
 القضية في النقل كان كافيا في المركبة بان يكون الحكم فيها اتحادهما والموضوع والمحمول او سلب غير اعتبار الوجود والعدم
 اذا فرق بين الصورتين في بداهة العقل في هذا الحكم اذ كما يحكم لعقل باتحاد الطرفين في زيد موجود يحكم باتحادهما في زيد قائم
 من غير فرق على ان العقل يخرجه بان ما هو مثبت في صورة الايجاب فهو منفي في صورة السلب فلا بد ان يكون الحكم في
 الايجاب بوضع الاتحاد وفي السلب برفعه لان يكون الحكم في الايجاب بنفس الاتحاد وفي السلب برفعه ثم على هذا التقدير ليس
 للفرق بين بسيطة والمركبة وجها كما يقول الحكم في زيد موجود ونفس اتحادهما وفي زيد ليس بموجود وسلب اتحادهما من
 ملاحظة الوجود كذلك نقال ان لنقول الحكم في زيد قائم بنفس اتحادهما وفي زيد ليس نقائم سلب اتحادهما من غير ملاحظة
 الوجود فان صح هذا فليصح ذلك وما ذكر من تسمية احدهما بالمبسطة والاخرى بالمركبة لا يجدي فان التسمية ببنية على توقف صدق
 الثانية على الاولى فصد جرى منه مجرى المركب من المفرد على تركبها منها حقيقة كيف لا وزن ايهما ان الهلية بسيطة ليست
 جز من البانية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم ان زيد موجود في نفسه قائم وكذلك الحكم بقول الحكم زيد هست وزيد
 هست لا نقول لا يخلو عن ان يكون مفهوم قولهم هست ونسبت اليهم من لفظ الموجود والمعدوم ومرادفاتهما في سائر اللغات
 فانك بالبداهة تحتاج الى الرابطة وان يكون اليهم من لفظ الموجود والمعدوم مع اليهم من الرابطة حتى يكون لفظ هست
 نسبت بهما بمعنى الموجود والمعدوم مع الرابطة فلا يكون هذه القضية مستغنية عن الرابطة غاية الامر ان يكون المحمول

ومعنى الرابطة في القضية الملفوظة ذكرين بلفظ واحد وليس ذلك فرقاً بحسب المعنى انتهى واقتصر على ابن معاصره والابا
 قولاً للتفرقة بين البهية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور تحكم في حيز المنع اذ لا يشتبه ان البهية البسيطة هو الطرفان
 والاتحاد والملاظ بينهما وفي البهية المركبة تلك الامور معاً فهو الوجود ثم لم يتيقن بان ما نقله عن المطلقين هو اقل ما لا بد
 في تحقق القضية ولا يلزم ان يكون جزئاً من قضية منحصر في هذه الامور فان قولك من لم يعرف الفقه قد صفت فيه قضية لها
 اجزاء اخرى فاذا ذكر استدلال ذلك على ان ليس البهية المركبة سوى الطرفين ونسب جزراً اخرى الامور التي ذكرها وفاد
 ذلك على من ان يخفى وثانياً ما لا يلزم من كون الحكم بالاتحاد كافياً في تحقق مضمون البهية البسيطة كونه كافياً في تحقق مضمون
 البهية المركبة وبطل هذا الكلام الاكتمال اذ يكفي امر واحد في تحقق البهية البسيطة فكيف في تحقق البهية المركبة ونحن نجد
 الفرق بين البهية البسيطة والمركبة حيث نقدر ان نحكم باتحاد الطرفين في زيد موجود بلا اخذ امر خارج عنها معاً ولا نقدر ان
 نحكم باتحاد الطرفين في زيد قائم بلا اخذ الوجود واعتباره معاً والمخفى علينا لمية ذلك كما ان المعنى الاسمي والاخر في معلومان
 لنا ونقدر ان نحكم على المعنى الاسمي دون الاخر في كثير ما خفي لمية ذلك علينا فكما لا يصح ان يقال لما جاز ان يحكم على المعنى الاسمي
 فليجز ان يحكم على المعنى الاخر في لان كلاهما معلوم لنا كذلك لا يصح ان يقال لما جاز ان يحكم باتحاد الطرفين بلا خصيصة في البهية
 البسيطة فليجز في البهية المركبة لان الحكم في كل منهما باتحاد الطرفين وما ذكره في وجوب تسمية البسيطة والمركبة فراكنته ظاهرة اذ
 لم يعيد اطلاق المركب على البسيطة الموقوف على شيء ولا نقوده بين الادي وقوف تعارف القوم وثالثاً بان قوله وعلى توهمه
 يكون اجزاء القضية في البهية البسيطة اثنين فرعية بلا فرعية فانه صرح بان نسبتها حكمية معتبرة في جميع القضايا فكيف يقول
 بان البهية البسيطة خالية عن الرابطة واوجب اليه هو ان الاتحاد بين الطرفين معتبر في جميع الحكميات الموجبة سوا كانت
 بهية بسيطة او مركبة وفي البهية المركبة فاصلة ليعتبر الوجود معها ايضا اذ بدون ذلك لا نقدر على الحكم بالاتحاد بين الطرفين
 وانت تعلم ان ما اوردناه القائل ولا خلاف محض اذ لا يشتبه على احد ان يحكم في زيد موجود باتحاد المحمول والموضوع وان
 الموضوع هو المحمول كذلك الحكم في زيد قائم باتحادها واما ان في البهية المركبة تلك الامور معاً اخر هو الوجود فمع انه خلاف
 البهية العقلية باطل لان الوجود الذي زعمه معتبر في البهية المركبة اما وجود محمول فهو ليس رابطة مع ان هذا القائل
 واباه غير عاقل ان في البهية المركبة يكون الوجود رابطة والنسبة حكمية واما وجود هو رابطة والوجود الذي هو الرابطة بغير
 عن نسبة التامة الجزئية لا غير وكلام هذا القائل وامية نص على ذلك حيث قال مثلاً يقال في البهية البسيطة زيد هست و
 زيد هست وفي المركبة زيد نوبسند هست وزيد نوبسند هست فمن الظاهر ان مدلول است في قولنا زيد نوبسند هست هي نسبة
 التامة الجزئية اليجابية ومدلول است في قولنا زيد نوبسند هست هي نسبة التامة الجزئية السلبية فيكون حاصل النسبة

هذا التقدير ان الهلية المركبة الموجبة مشتملة على الوجود الذي هو الرابطة الى استنبات التامة الجزئية والهيلية البسيطة الموجبة غير
 مشتملة على الوجود الذي هو الرابطة الى غير مشتملة على استنبات التامة الجزئية بل على استنبات التقيدية المساوية بين بين فقط
 وكذا السلبتان فالسالب الهلية المركبة مشتملة على استنبات التامة الجزئية السلبية والسالبة الهلية البسيطة غير مشتملة عليها
 فلا يكون الهلية البسيطة جزايل لا يكون كلاما ما لمعدهم اشتغالها على استنبات التامة فان زعم ان محمولها معنى الموجود
 يدل على المحمول في الرابطة التي هي استنبات التامة الجزئية جميعا فلا يكون الهلية البسيطة مستغنية عن الرابطة الى استنبات التامة
 الجزئية التي هي معنى الوجود الرابطة الى غاية الامر ان يكون المحمول بمعنى الرابطة في القضية المملوطة بذكرين بلفظ واحد وليس كذلك
 فرقا بحسب المعنى كما افاد المحقق واما قول هذا القائل ثم لم تنفصل الى قوله وذلك اجل من ان يخفى فما يقضي به العجب لان الاجزاء
 الاولى لكل قضية اثباتية كما هو مذموب لقدماء واربعه كما هو مذموب للتأخرين فهي مخصصة ما في الثالثة او في الرابعة واما تركيب
 الموضوع والمحمول من الاجزاء الثلاثة فهو بمنزلة كلام فيقول من لم يعرف الفقه قد صنف في قضية اجزائها الاولى
 مخصصة في ثلثة الموضوع والمحمول واستنبات التامة الجزئية عند القدماء وفي اربعة تلك الثالثة واستنبات بين عند التأخرين
 واما ما ذكرنا من غايية السخافة فلا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وموجود مفهوم آخر مستقل وكل مفهوم مستقل يمكن للعقل ان يحمله
 على مفهوم مستقل آخر هل هو سواركان اهل صافا او كذا وبذلك لا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وقائم مفهوم آخر مستقل
 فيمكن للعقل ان يحمله على زيد هل هو سواركان اهل صافا او كذا وبذلك لا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وقائم مفهوم آخر مستقل
 على زيد في حكمه بالاتحاد يحل هو هو في الحكاية الذهنية فكما لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا موجودا الى تصور زيد وتصور وجوده
 وتصور الاتحاد الذي هو استنبات التامة الجزئية كذلك لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو قائم الى تصور زيد وتصور قائم تصور
 الاتحاد الذي هو استنبات التامة الجزئية لان تصور زيد وموجود الاتحاد يمكن في حكمه بان زيدا موجودا وتصور زيد وقائم الاتحاد
 لا يمكن في حكمه ان زيدا قائم ويحتاج في هذا الحكم الى افتد الوجود واعتباره معهما فان هذا ما يكذب فيطرة كل من يقدر على فهم زيد وجوده
 فزيد قائم وليست بهذا القائل واما ما بينا ان الوجود الذي لم يقدر على الحكم بالاتحاد الطرفين في زيد قائم بلا اخذه واعتباره معهما
 باي معنى هو فهو وجوده بمعنى مستقل لزيد وقائم معنى مفاد كان التامة ثم استنبات رابعة بينهما فعلى الاول يكون الاجزاء الثلاثة
 لهذه القضية ثلثة مفهومات مستقلة مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم الوجود المحمول المستقل واستنبات التامة الجزئية على راي
 القدماء واستنبات التقيدية المعنى على راي التأخرين فيكون الهلية المركبة مركبة من اربعة اجزاء عند القدماء وخمسة اجزاء عند التأخرين
 ولا يخفى لطلالته على الثاني تلك استنبات الرابطة اما مفاد كان الناقصة اعني كون شيء شيئا فهي استنبات التامة الجزئية وهي المعبر
 عنها بالاتحاد فيكون معنى كلامها انما لا يقدر على الحكم بكون زيد قائما بلا اخذه لكون زيد قائما واعتباره وهذا مع كون ضربا من الهندية

جازي زيد موجودا فالانقدر على الحكم يكون زيد موجودا بلا حد كون زيد موجودا واعتباره واما شئ آخر سوى النسبة التامة كالنسبة التقديرية
 السامة بنسبة بين بين فهذا ايضا باطل فان الاتحاد عند هاجي النسبة بين بين والوجود والمعتبر في الهلية المركبة على التقدير
 ايضا بنسبة تقديرية بين بين فيكون الهلية المركبة عند هاجي كبا من موضوع ومحمول ومن نسبتين بين بين ولا شك في انها
 مشتملة على النسبة التامة ажزية والالمحكن كلاما تاما ولا جزا وقضية فيكون اجزائها الالهية عند هاجي مطلانة على من ان
 يخفى واما قياسه الهلية البسيطة والهلالية المركبة على الهلية البسيطة والهلالية المركبة فمخيف جدا فان الهلية البسيطة كالهلية
 المركبة مركبة من اجزائها ثلثة عند القدماء ومن اجزائها اربعة عند المتأخرين وكذا قوله كما ان المعنى الاسمي الخ فان صلوح المعنى
 الاسمي لان يحكم عليه وبه لكونه مفهوما مستقلا وعدم صلوح المعنى الحرفي له لعدم استقلاله بالمعنوية مما لا يخفى على احد من اهل
 الصبيان ولا يشبهة لية الفرق فيها بنه النحو على احد اما الفرق بين الهليتين بازا عما لا يجده الا وجودها ومع ذلك قد خفى
 عليهما لية هذا الفرق واما طعن فيما ذكر المحقق في وجه التسمية بالبسيطة والمركبة فنشاره الغفلة عن انه مكفي للتسمية وجس الكثرة
 واما ما ذكره الفاعل ثالثا فاور على المحقق بلا مرتبة فان المصدر المعاصرة لاقابل تبرك الهلية البسيطة من اقساميتين وانسبة
 بين بين التي سماها بالنسبة الحكمية فاخزا الهلية البسيطة عند ثلثة واجزا الهلية المركبة اربعة نعم ان يحكم عليه بنا على نذهب لقول
 المنكرين بالنسبة التقديرية كان اجزا الهلية البسيطة على مذهبه لفيه لانسبة التامة ажزية فيها اثنين واجزا الهلية المركبة ثلثة
 فتقول المحقق وعلى ما توهمه يكون اجزا القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة لا يصح اصلا لاذ على تقدير
 القول بالنسبة التقديرية يكون بنا على ما توهمه لصدر اجزا القضية في الهلية البسيطة ثلثة وفي الهلية المركبة اربعة وعلى تقدير
 فيها يكون بنا على ما توهمه اجزا القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة ثلثة لا اربعة الا ان يقال ان المحقق
 ان المصدر لا يريد بالوجود والعدم الذين قال باعتبارهما في الهلية المركبة دون الهلية البسيطة لانسبة التامة ажزية الالهية
 والنسبة التامة ажزية السلبية بل يريد بها الوجود المحمولى وتقيضه يدل على ذلك ان كلاما صريح في انه فهم من كلام المصدر ان الهلية
 البسيطة عند هاجي من الهلية المركبة فرد عليه بقوله لاعلى تركبها منها حقيقة كيف لا ومن البين ان الهلية البسيطة ليست جزر
 من الهلية المركبة وليس معنى قولك زيدا قائم ان زيد موجودا في نفسه قائم فبقا على هذا الفهم الزم بنا على نذهب القدماء لاف
 للنسبة بين بين با على ما توهمه يكون اجزا القضية في الهلية البسيطة اثنين لانه ينكر النسبة التامة ажزية في الهلية البسيطة
 فيكون اجزائها على طريق القدماء على ما توهمه اثنين الموضوع والمحمول فقط واجزا الهلية المركبة على طريق القدماء على ما توهمه اربعة
 الموضوع والمحمول والنسبة التامة ажزية الوجود الذي يقول المصدر باعتباره في الهلية المركبة وعلى هذا يتقيم كلام المحقق و
 لعله ناهي الا لزام على نذهب القدماء وهو نفى النسبة بين بين لانه هو الحق عنده وفي الواقع الغرض على ما سيلج انفا لاسد

ثم ان المحقق قال في الحاشية القديمة لا يشك من له وجدان صحيح في ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب
فلا بد منها من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة اكلية وادمان وقوعها اولاً ووقوعها اوساً وادراك النسبة او انقضاء
على وجه الادمان على اختلاف رأى القدار والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد الفطرة السليمة لفساده ولهذا
صرح الشيخ وغيره من القدار بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين النسبة الاحيائية او السلبية والمتاخرين بان كل
قضية مركبة من رابطة اخر اربعاً على اعتبار جميع النسبة التى هى مورد الحكم بغيرهم وقل الى اذا تصورنا زيدا ومفهوم الموجود كفى بذلك
المصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وتأييد هذا القول بمهم زيد هست وزيد ليست بدون ذكر الرابطة لا ينعف
اصلا كيف وعدم ذكر الرابطة لا يدل على انتفاءه على انهم يقولون زيدا موجود هست وزيد موجود ليست وفي اللغة العربية وغيره
من اللغات التى شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره وناصح ان احتقائق لا تقتصر من الاطلاقات العرفية ومن ثبتت اشغال
بذلك بطون الاوراق قد ضنى بان يكون اضحوة للناظرين واحداً ونفى في الغابر ان انتهى فاعترض عليه الصمد بانه لا نزاع
لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من نسبة اكلية المسماة بالنسبة بين بين وهى الاتحاد والملاخطين الموضوع والمحمول والرباط
بينها بل الكلام في ان الهلية المركبة لا كفى فيها النسبة اكلية بل لا بد ان يضم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما رابطة
بين موضوعها ومحمولها ولتركب الرابطة سميت بطلية مركبة هو قد حسب ان الوجود والعدم المعتبر في الهلية المركبة دون اى بسيطة
عند من يفرق بينهما بولنسبة اكلية وليس كذلك اذ لو كانت النسبة اكلية في القضية السالبة هو العدم لما صح ما ذهب اليه
ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست واقعة ومن اظهر ان النسبة اكلية في جميع القضايا ثبوتية وكوفى في الهلية
المركبة ملاحظة النسبة اكلية التى هى الاتحاد بين طرفيها كقادرين على ان ندعن بقديم زيدا مثلاً بلا اعتبار الوجود بل الطرفين
كما قد قدر على ان ندعن بوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين والوجدان الصحيح يحكم بانتفاء ذلك وجواز هذا الفصل لم
يميز بين النسبة اكلية والهيئية المعتبرة في الهلية المركبة دون اى بسيطة ومن مثله استشكل عليه چه كون مثل زيدا معدوم سلبية
كما ذهب اليه القوم حسب موجبه وقوله عدم ذكر الرابطة لا يدل على انتفاءه انما ينعفه لو استدلل بحج عدم ذكره في الكلام اما اذا
استدل بانتفاء الكلام عنه مطلقاً حتى لا يكون معتبر فيه اللفظ ولا معنى فلا ينعفه كما لا يخفى اما ما نقله عنهم من قولهم زيدا موجود
فذلك مبنى على ان الوجود دلالة لم يكن من لثمتهم قاسوه على سائر اخواته من العلوم والمضروب والمنصور وغيره فايد كرون نقطة
است مع كائنه كرون مع اخواته لا نظر الى معناه ولهذا اذا حكموا بالثبوت لا يذكرون ذلك اصلاً واما عدم اقتناص احتقائق من
الاطلاقات العرفية فغير مسلم اذ القوم قد صرحوا في باب القضاء بان كثير منها مأخوذة من عرف الجمهور هذا كلامه اجاب عنه المحقق
بانه قد سلم ان النسبة اكلية المعتبرة في جميع القضايا هو الاتحاد بين المحمول والموضوع ثم عزم انه كفى ملاحظة هذا الاتحاد في الهلية

البسيطة دون البلية المركبة بل لا بد ان يضم اليه الوجود والعدم انت تعلم ان الاتحاد لم يعتبر معه ثبوت او رفع لا يتعلق بالذات
 سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الموجود او مبنية وبين محمول آخر فان الازعان انما يتعلق بالاجاب او السلب
 لا بالاتحاد المحتمل كليهما وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر على ان ندعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود وبين الطرفين لا نقدر على الازعان
 بوجوده ومن غير اعتبار الوجود بينهما اذا كان الحكم في البلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم في
 البلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه من محكم وجبانه بالفرق فصحة وجبانه وفناؤه لا يخفى على من
 صح وجبانه واما تأييد لقول بعجم فلا يدل على الاستغناء اصلا فان الثابت من تلك اللفظة على تقدير تسليم هو عدم الذكر
 ولا يلزم منه الاستغناء عنه معنى كما لا يخفى على انا لا نعلم عدم الله انما قد نقل انه في الفارسية الاصولية لفظي بمعنى الوجود
 وكان اصل الكلام زدي هي است ثم خفض فقلست حتى قيل ان في بعض البلاد تليفظون بالاصل فعلى هذا يكون اللفظ
 مذكورة وما ذكر من الغدري في قولهم زيد موجود مست من قياسه اياه على احواله فغير مسموع اذ لا شك ان المستقلين بذلك غلار
 عارزون بالمعنى فلامعنى لقياسه على احواله فان المتقضى لعدم امر من الامور اذا كان المعنى متحققا واطروعا واهم على فكره في بعض
 الصور دون بعض فربما تيشي مثل هذا الاعتذار وما ذكره لا تقوم في باب القضاء ان الاطلاقات العرفية يستدل بها على المطالب
 الحقيقية وكيف يقولون واكثر المطالب حكمية فما لعل للعرف ولعله ناسخا الى ما ذكره في وجه تسمية العرفية العامة
 البين انه ليس في ذلك اقتصاص الاحتجاج من العرف انتهى واورد عليها لغياب المنصور ولا بان قول ان الاتحاد ما لم يتبع
 ثبوت او رفع لا يتعلق بالازعان يدل على انه حسب ان الازعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فانه متعلق بالطرفين حال
 كونهما مربوطين بالاتحاد ويكون الاتحاد معنى حريا غير متعلق بالمفهومية بينهما واذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد
 ثبوت او عدم كما يشهد به نظرية السليمة واما ما توهم من ان الازعان متعلق بالاجاب السلب فظاهر الفساد لان الازعان
 عبارة عن الحكم والاجاب السلب ايضا حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الازعان بهما وثانيا بان قوله فكما لا نقدر ان نعلم ذلك
 يلزم من عدم القدرة هناك عدم القدرة بهنا وبل هذا كما يقال كما لا نقدر على الحكم على المعنى المحرفي لا نقدر على الحكم على
 المعنى المستعمل ثالثا بان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنى والامن لفظه هي في بعض لغات الفرس بمعنى الموجود
 فليسكنهم لا يذكرون معه لفظه است ولا يلزم من كون هي بمعنى الموجود ان يكون الرابطة مذكورة حتى يتفرع قوله فعلى هذا
 يكون الرابطة مذكورة لا ان يكون اصل است هي است ولو كان كذلك يكون فيه تكرار للوجود لان لفظه است بمعنى الوجود
 ايضا واما القائل المتلفظ بلفظ غير فكثير الا يكون واقفا بدقائق اللغة المذكورة فلا يجد ان كرفيه لا لا يذكروا فيه صاحب اللغة او
 تترك الا تترك ولذلك تجد بين كلام البلغاء المولدين نقاد وكثيرا ومخالفات بعض المسائل للعرف لا ينافي موافقة بعض

آخره واخذ من انتهى وبذلك ضعف ما قال ان الحق حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فيه اولاً
ان الاتحاد والحكم عبارة عن نسبة الساتر الخفية كما هو مذموب لقد مارفالاذعان بالقضية الموجبة متعلق حقيقة بنفس الاتحاد
وبالقضية السالبة متعلق بسلب الاتحاد ولا يصير كونه معنى حرفياً وعدم استقلاله بالمعنوية وان كان عبارة عن نسبة التقيدية
المسماة بنسبة بين بين التي قال بها المتأخرون كما حسب الصدور وانه فالاذعان بالقضية الموجبة متعلق حقيقة بثبوت الاتحاد
وبالقضية السالبة متعلق حقيقة برفعه اى وقوع النسبة التقيدية او لا وقوعها وكون الاتحاد معنى حرفياً غير متعلق بالمعنوية
لا يمنع تعلق الاذعان به وقد استوفيت الكلام في ذلك في شرح قول ابنس فان كان اعتقاد النسبة جزئية والظن انها
ما ذهب اليه الصدور وانه من ان التصديقي متعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فليرجع الى ذلك البحث وثانياً
لو سلم ان الاذعان متعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فلا يصير الحق فان محضه قد سره ان لم يعتبر وقوع
الاتحاد وطلب وقوعه لا يكون الطرفان مربوطان بنسبة تقيدية كلاً اتماماً وقضية فكيف متعلق بهما الاذعان فانه لا يتعلق
بالركبات التقيدية لم يقرر كلاً اتماماً فليكن ما ذكره موافقة لفظية على قول الحق لا يتعلق به الاذعان وينفع بانه
غاية وهو ان مراده انه لا يتعلق بالطرفين مربوطين بالاتحاد ولم يعتبر معه الوقوع او اللا وقوع وعبر عنه بانه لا يتعلق بالاتحاد
لم لم يعتبر مع ثبوت او رفع لان تعلق الاذعان بالطرفين مربوطين بالاتحاد بالذات تعلق للاذعان بالاتحاد بالعرض مثلاً
ان قوله اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد ثبوت او عدم عجيب جداً لان الاتحاد اذا كان نسبة تقيدية عندنا فالحق
وعنده ان لم يعتبر معه ثبوت او رفع لم يتعين كون العقد المؤلف من الطرفين مربوطين بالاتحاد وجوبا او سلباً فضلاً عن
ان يصلح تعلق الاذعان ورابعاً ان قوله اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد ثبوت او عدم ليس تحت معنى اذ كان
تقيدية التوضيحية لا صافية معاني حرفية غير مستقلة بالمعنوية لا يعني عن اعتبار الوقوع او اللا وقوع فيها عند تعلق الاذعان
بحرفية معنى وعدم استقلاله بالمعنوية لا يكفي لان تعلق به الاذعان ولو كفى عدم استقلال معنى الاتحاد الذي لا يوجب
التقيدية لان تعلق به الاذعان كفى لان تعلق به الاذعان من ان ان يعتبر فيه ثبوت او عدم في الهيئات المركبة البنية اذ لم
صلح معنى الاتحاد لان تعلق به التصديقي فلا يعقل ان تخصيص صلوحه لتعلقه بعقد دون عقد وقضية دون قضية فانه
بان مجرد الاتحاد كفى لتعلق الاذعان في الهيئات البسيطة ولا يحتاج الى ان يعتبر معه الوقوع او اللا وقوع ولا يكفي
الهيئة المركبة بل يحتاج في ذلك الى ان يعتبر معه الوقوع او اللا وقوع وليس له معنى يحصل ما قوله اما توهمه من ان الاذعان
متعلق بالاجاب والسلب فظاهر الفساد واذ لا ريب في ان المذموم فيها اذ اعنا بان زيد موجوداً قائم هو
الحكم الاجابى باى كونه زيد موجوداً واقفاً واذ اعنا بان زيد ليس موجوداً وليس قائماً هو الحكم السلبى اى سلب كون

زيد وجودا و سلب كونه قائما و اعجب من ذلك ما وقع في هذا من ان الاذعان عبارة عن الحكم والايجاب والسلب اللفظي
 حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الاذعان بهما ولم يتيقن ان اطلاق الحكم على الاذعان وعلى الايجاب والسلب باشتراك
 الاسم فان لفظ الحكم يطلق باشتراك الاسم على عدة معان منها التصديق والاذعان ومنها النسبة القائمة بالجزئية اللاحقة
 والسلبية ومنها المحكوم به ومنها الانساب الذي هو فعل النفس فالاذعان حكم بمعنى والايجاب والسلب حكمان مخصوصان بمعنى
 اخذ لكون الايجاب والسلب محليين بمعنى الحكم الذي هو معنى الاذعان لزم ان لا يكون القضية المشكوك والمتخيلة الغير
 المتخذة والموجودة والمنكزة المكذوبة موجبة وهما التبل غرية عن الايجاب والسلب لكونها غرية عن الاذعان واما ما ذكره ثانيا
 اخذ بفساد فيما سبق من ان قياس الفرق بين الهئية البسيطة والهئية المركبة على الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي
 قياسا بلا جامع واما ما ذكره ثالثا ففى غاية السخافة فان اوعار ان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنى اوعار محض
 لا دليل عليه مع ان البدئية العقلية قاضية بطلانها فان الالفاظ المركبة التي ليست بينها رابطة تامة ليست كلاما مصححا
 للسكون فان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنى فما يفهمون به نبيان ليس كلاما حاشا هم عن ذلك واما
 قوله واما ان لفظه بي الى قوله لان لفظا است بمعنى الوجود فكله يذرو نبيان فان لفظة هي في الفارسية بمعنى الوجود
 وهم يذكرون معها الرابطة نحو است واندقال مولانا المولوى العارف المعنوى قدس سره **ك**فت يارب كثر اخلاصا
 بي ناذر مبارك دخت فرخ بي اندد وان ترك ذكر الرابطة لفظا اتفاقا فلا دليل على ان الرابطة ليست مرادة كيف ولولم
 يكن الرابطة مرادة لم يتعد كلام تام كما عرفت فاذكره المحقق من ان اصل لفظ است هي است ليس يستبدل هو الظاهر في الاحتياج
 على هذا الى تقدير الرابطة الذي لا يتم الكلام بدونه واما قوله ولو كان كذلك يكون فيه تكلم للوجود لان لفظة است بمعنى الوجود فحشا
 الغلط فيه عدم التمييز بين الوجود والربطى والوجود المحمول فان لفظة است موضوعه للوجود الربطى لا للوجود المحمول اذا لم يصح
 ان يقال زيد است بمعنى زيد موجود ولفظه هي موضوعه للوجود المحمول وانما كان يلزم التكرار لو كان لفظة است موضوعه
 للوجود المحمول واما قوله اما الفاعل المتلفظ بلفظه غير الخ ففى غاية السخافة فان العلماء والمهرة السابغين في المعرفة بلغة العرب
 والعجم لا يكونون ذكر الرابطة اذا يقولون فلاني موجود ولا يقولون فلاني موجود بل اذكر الربط لفظا ومعنى كلاما تاما وعندى
 ان لفظة هست في اللغة الفارسية فعل يدل على الحال من الازمنة وقيل على الثبات والاستمرار ليس معنى الوجود فهو
 ليس اسما ولا فعل الثبته نسبة الى فاعل لا يحتاج في كونه سندا وانقضاء الكلام التام الى الرابطة اخرى سوى نسبة المضمنة
 وكذا لفظة نيت بمعنى ليس ففى ايضا فعل متضمن للنسبة الرابطة ولذا لا يذكر العجم معها الرابطة لعدم احتياج الفعل اذا اسند الى
 رابطة اخرى سوى النسبة التي تفيضمها معنى الفعل ولذلك لا يصير لفظة هست ولم يمت محكوما عليه ومبتدأ في لسان العجم

فقط ما توهمه الصدر عن حمله ولم يمتنع في الاجابة عن مسنده الى تثم واما قوله مخالفة لبعض المسائل الخ فاني غاية الوهن
اذلا كلام في جواز موافقة بعض المسائل للعرف واما الكلام في ان الاطلاقات العرفية لا تصلح ان يمتنع بها على صحة التثني
بالبدية والبرهان عليه بالبطان كما فيما نحن فيه فان البدية والبرهان قاضيان باطلا لا يقدح كلام تام بدون نسبة
التامة الخيرية سوار قيل بالنسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين اذ لم يقل بها فلا مسامحة للاحتجاج على خلاف ذلك
بان المعجم لا يذكر ونسبة الخيرية حيث يقولون زيد سميت بذات تمام الكلام من قبل المحقق على ما اورد عليه الغيات
المصنوعة والنزويانيان يذيان قال المحقق وضوحا وقال معاصرو وضوحا فنقول ذهب القدر الى ان التصور والتقدير
متباينان حقيقة وان التصور يتعلق بالتصديق وان التقديرية اي التقديرية كانت مركبة من ثلاثة اجزاء الموضوع والمحمول
ونسبة الحاكبة التامة الخيرية وذهب المتأخرون الى ان التصور والتقدير متحدان حقيقة مختلفان متعلقا وان في
كل قضية نسبتين احداهما نسبة تقييدية هي متعلق التصورات كالشك الوهم والآخرى نسبة تامة جزئية هي وقوع النسبة
التقييدية او لا وقوعها وهي متعلق التصديق ولذا يفسرون التصديق باذراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فما
ذهب اليه صدر المعاصر لمحقق من نفي الرابطة سوى نسبة بين بين عن الهليات البسيطة واشباهها في الهليات اكثر
لا يستقيم على المذهبين اما على نذهب القدر فلا نهم لا يقولون بالنسبة بين بين في قضية ما اصلا فالقول بوجودها فقط
في الهلية البسيطة بوجودها نسبة اخرى في الهلية المركبة لا يستقيم على مذهبهم واما على نذهب المتأخرون فلا نهم يقولون بتغاير
متعلق التصور والتقدير فلا بد من ان يكون في الهلية البسيطة عندهم نسبتان احداهما متعلق التصور والاخرى متعلق
التصديق فلا يستقيم نفي الرابطة الاخرى عن الهلية البسيطة على النهم وايضا المتأخرون القائلون بالنسبة التقييدية قائلون
بان النسبة التقييدية مالم يعتبر معها الوقوع واللا وقوع لا تكون رابطة وانما تكون رابطة مع اعتبار الوقوع واللا وقوع معها قال العلامة
الرازي في شرح المطالع ان المصنف لم يسم اللفظ الدال على مطلق نسبة رابطة بل الدال على نسبة تربط المحمول بالموضوع
ونسبة مالم يعتبر معها الوقوع واللا وقوع لم تكن رابطة وقال في شرح الشمسية ان النسبة مالم يعتبر معها الوقوع او
اللا وقوع لم تكن رابطة ولا حاجة الى الدلالة على نسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فان اللفظ الدال على وقوع النسبة
دال على نسبة ايضا انتهى وعلى ما توهمه الصدر لا يكون الهلية البسيطة مشتملة على رابطة اذ لا يعتبر فيها عنده الوقوع و
اللا وقوع مع نسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين وانما المعتبر فيها لغير نسبة بين بين فقط وهي مالم يعتبر معها
الوقوع واللا وقوع ليست رابطة فلا يكون بين حاشيتي الهلية البسيطة على رابطة فلا تكون كلاما تاما فضلا عن ان
تكون هلية بسيطة ثم ان المحقق تكلم عليه بعد تسليم نسبة بين بين تنزلا الى راء وقال ان نسبة بين بين مالم يعتبر معها

الايجاب السلب لا تصلح لان تعليق الاذعان ونيعقدها القضية سواركان المحمول هو الموجود او غيره فلا يدعي ان القضية
 عند التحقيق وعند المحقق مركبة من ثلثة اجزاء لطرفين هو نسبة التامة الحاكية اى كون الموضوع محمولا وهى التى يعبر عنها
 بالاتحاد وسلبه مثبت المحمول للموضوع وسلبه عنه لان ميزان اتحاد وجوده والايجاب والسلب كما يدل عليه كلام المحقق
 وذلك لان المحقق لم يهن كلامه على ما هو المحقق عنده وانما تكلم بعد تسليم النسبة بين بين تنزلا الى راسى معاصره ليكون
 كبرت له وصرح فى الزامه الا فالحق عنده ان القضية مطلقا بلية بسيطة كانت او بلية مركبة مركبة من ثلثة اجزاء لطرفين
 ونسبة التامة الحاكية التى يعبر عنها بثبت المحمول للموضوع او سلبه اى كون الموضوع محمولا او سلبه هذا حق وليس مقصود
 المحقق ان يحكى عنه فى كل قضية بلية بسيطة كانت او بلية مركبة بثبت المحمول للموضوع او سلبه عنه فان كلامه فى
 مرتبة الحكاية ما قلنا عنه نص على ما ذكرنا ووجب ان صاحب الالف المبدى شفع على المحقق تشنعا بلغا فقال بلغنى
 مذاهب عجيبة فى سائل فلسفية قد نجت من شرمته من المتعارفة والمقلدة فى هذه السنين المتناخزة وليس لها اعتبار على
 ما قد كان يسلك فى عصور المعلمين والروسا ومن تلك المذاهب العجيبة بالظن ان مفاد العقد مطلقا بثبت المحمول
 للموضوع او سلبه عنه يستوى فى ذلك البلية البسيطة والبلية المركبة مع ما يدعى الحكماء المحصلين فيما يكون بان الوجود يطلق
 الفطرى نفس الموجودة المصدرة التزاعية ومطابق الحكم به نفس ذات البلية الواقعة فى طرف الوجود والبلية الواقعة مع
 مفهومها غير انضمامى او انتراعى وينكر على السفهار المهوشين حيث يزعمون ان الوجود هو ما به الحصول للفن الحصول
 واذا لم يحصل ما لونه عليك حسب ان ذلك الفرق ليتلوم اسقاط النسبة الحكمية عن عقود البليات البسيطة بما هى عقود
 والاستقصى احد كل عقد عند دار الفلاسفة مؤلف من اجزاء ثلثة اى حاشيتين ونسبة الايجابية او السلبية وعند تفاسفة اثنا
 من اربعة اجزاء بناء على اختراعهم نسبة التى هى مورد الحكم بربهم وكانك قد عرفت انه ربيع فاضح فالمسقط فى الاعتبار هو الوجود
 والعدم الابطاعى النسبة المضمنة فى احدى الحاشيتين وهى وارب النسبة الحكمية الرابطة بينهما وجزاء القضية هى الحاشيتان
 والنسبة الرابطة بينهما وانما الافراق بحسب بساطة الاجزاء جميعا فى البسيطة وتالف احدها فى المركبة وحسب ما يؤول اليه فالتقدير
 انتهى وانت تعلم انه ان اريد بمفاد العقد مرتبة الحكاية الذهنية فلا شك فى ان مفاد العقد بهذا المعنى يشتمل على نسبة الايجاب
 او السلبية سواركان القضية بلية بسيطة او بلية مركبة فمفاد العقد مطلقا بهذا المعنى هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه سواركان
 المحمول هو الموجود او غيره فان كل عقد كلام تام جزئى لا بد فيه من نسبة تامة جزئية والنسبة التامة الجزئية يعبر عنها
 بثبت المحمول للموضوع او سلبه عنه وهى النسبة الرابطة بين الموضوع والمحمول التى صفا القائل اليه من اجزاء القضية
 فامى شناعة فيا طنه الحق من ان مفاد العقد مطلقا بثبت المحمول للموضوع او سلبه عنه وانما يستوى فى ذلك البلية البسيطة

والمرتبة ولا ينافي في القول لان بان الوجود هو نفس الموجودية المصدرة فان مفهوم الوجود مفهوم مستقل بحال محال في البلية البسيطة وكل مفهوم
يجعل محال في القضية كانت الايدان يربط به ومن الموضوع نسبة تامة خبرية ايجابية وسلبية حتى نقيض القضية الموجبة او السالبة او
السالبة الخبرية هي المحيرة عنها ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولا فرق في ذلك بين البلية البسيطة وبين البلية المركبة والفرق بين
البليتين باشتغال البلية المركبة على ثبوت المحمول للموضوع اى نسبة التامة الخبرية وعدم اشتغال البلية البسيطة على ثبوت المحمول للموضوع
اى نسبة التامة الخبرية ليسلزم اسقاط نسبة الحكمية اى نسبة التامة الخبرية عن عقود البليات البسيطة كما زعم الصمد المعاصر للتحقق مثلا
بالجمع ليقولون في ترجمة زيد موجود زيد يست ولا يقولون زيد يست سكت فليس ما ذكره المحقق زيقا فضلا عن ان يكون زيقا
فاضحا واما اعتبار الوجود والعدم الطباى نسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في البلية المركبة واسقاطه عن الاعتبار في البلية البسيطة
منع كون زيقا فاضحا كما سيلوح انشاؤه العزيز عنقریب من انه لا فرق بين البليتين وان تخيل نسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في
البلية المركبة ناش من فساد الطبع لا يضرب المحقق اذ مراده ان العقد مطلقا سواء كان بليا بسيطا او مركبا مثل على ثبوت المحمول للموضوع
وسلبه عنه اى نسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسيه يست فيث بالبنية به يست ونهين على خلاف ما توجه معاصرو من عدم
اشتغال البلية البسيطة عليها مست لا يقولون نعم زيد يست زيد يست زيد يست ولا يلزم من عدم اشتغال البلية البسيطة على نسبة
المضمنة في احدى الحاشيتين عدم اشتغالها على نسبة التامة الخبرية حتى اضيق المحقق ونفع معاصرو وان اريد بقاوا العقد مرتبة لمصادق
الحكي عنه المحقق في الواقع فليس كلام المحقق في النزاع بينه وبين معاصرو انما هو في مرتبة الحكاية البينية ومستلالم معاصر يقول
العلم انما هو في مرتبة الحكاية فانهم لا يذكرون نسبة الرابطة الخبرية مع المحمول في الحكاية البلية البسيطة ثم يقول بعدم اعتبار الوجود والعدم
والعدم الرابطة اى نسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في البلية البسيطة مع اعتبارها في احدى الحاشيتين في
البلية المركبة مع القول بحكم الوجود عارضا في نفس الامر للبهية لا الصبح كما يستل على انشاؤه تعالى
بما علم ان الصمد المعاصر للتحقق جونا لكل الاول بان يعني به ان الموضوع هو بعينه المحمول على ان يتكرر ادراك شئ واحد تكرر الانكشافات
اليدون تكرر في المدرك المتلف اليه صلا ولولا الاعتبار للمحقق لطل تجزیه بيان ليس بامقام ذكره ثم شنع على معاصرو بان مع ذلك
التجزيه قال بان القضية اى محمولها الوجود لا تتصلح الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن بزه العقيدة الا مفهومها واحد انكر
الانكشافات اليه لا تتصلح الى الرابطة فيتحقق قضية حاوية ومعاسد لازم لا تخفى ولا تقتضي فاجاب عنه الصمد بان الرابطة التي لا يتصلح اليها
البلية البسيطة هو الوجود والعدم المعتبر بين الموضوع والمحمول في البلية المركبة لا نسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا
فلا يلزم من اعتبارها انما النسبة الحكمية ولا يلزم خصاؤها القضية في شئ واحد فتعقب عليه المحقق بان ذهب لمدار ان انظر القضية ناشئة
لطرفان ونسبة التامة الخبرية وذهب لساخرين انها مرتبة لطرفان ونسبة التقيدية المسماة عند جميع نسبة الحكمية وتوقعها لولا وقوعها

المسمى عندكم باستبدالته بخبرية فعلى ذهب ليدمج في كل عدم احتمال البلية بسيطة على نسبة التامة بخبرية يلزم ان يكون لكل
الموجود موضوعية بسيطة احادية على ذهب ليدمج في كل عدم احتمال البلية بسيطة على نسبة التامة بخبرية يلزم ان يكون لكل
خبرية على زعمه لطلان اللازم الظاهر ان ينبغي على احد اعترض على الحق صاحب الحق المبين في حاشية في كل عدم احتمال البلية بسيطة على نسبة التامة بخبرية يلزم ان يكون لكل
جعل الشيء اى مفهوم الموجود على نفسه حينئذ لا يكون بليا بسيطة ويصح ان يعنى بان ذلك المفهوم موجود على الاطلاق اى يتحقق في
روح لا يكون حلا للشيء على نفسه باجملة البليات بسيطة لا تكون الا من قدام حمل الشائع اصناعى الذى يتوهم حمل الاول وحمل الثاني
فشي من ينك تحلين ليس من عقود البليات بسيطة انتهى لمصا وبلا اعترض بطا بهروا وعلى الحق المتبادر من كلامه انه لم
يفرق بين قولنا الموجود موجود اذا اريد به حمل الاول وبين قولنا الموجود موجود اذا اعتد بليا بسيطة فالزم على معاصره بقوله ليعلم احتمال
البلية بسيطة على الرابطة ان لا يكون قولنا الموجود موجود اذا اريد به حمل الاول شتما على الرابطة مع عدم التغاير بين محمول وموضوع على ر
فالزم علينا ان يكون هذه القضية على راة بسيطة احادية وقد غفل المحقق عن ان هذه القضية على تقدير اراءة حمل الاول هي مركبة شتماء على
الرابطة عن الصدر وعلى تقدير عقد البلية بسيطة موضوعها ومحمولها متغايران وحملها بمقابل شائع عرضى ليس فيه حمل الشيء على نفسه اى
حمل اولى وقد غفل معاصره ايضا من هذا الفرق فاتخلص من لزوم ما ازم المحقق بارتكاب تحقق استنبهين بين في هذه القضية حتى يلزم
تمام هذه القضية بمفهوم واحد هو الموضوع والمحمول بالتغاير الا ان يقال انه اجاب بتسلازم قال صاحب الحق المبين عن عرضها على الحق
اما نحن بعض المتكلمين من قدسية مع المحققين انه يلزم من كل اى من تجزئة حمل الاول من دون اعتبار اكثر وتفاوت بين الموضوع
والمحمول ان يكون اجزا للقضية اثنين اذ لا تعبرج في المفهوم بل في الادراك فقط وذلك اذ قيل بالشهور بين المحققين من ان مفاد
مطابقا هو ثبوت شئ لشيء او سلب عنه اذ قيل بالفريق بين البليات بسيطة والبليات لمركبة بان المفاد في البليات بسيطة هو تجزئة
موضوعه وتحققه في نفسه وبسبب لطلانه في نفسه لا ثبوت مفهومه الا وسلب عنه وفي البلية لمركبة هو ثبوت مفهومه الموضوع او سلب عنه في البلية
بسيطة عنى القضية التى محمولها الوجود والاحتياج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم ان لا يكون القضية الامنوعة او احد العلق
به ادراكا من موضوعه والمحمول عند ذلك المتوهم اى الصدر المعاصر لمحقق واحد لنسبة الاحتياج اليها بين تفصل القضية بسيطة
فلا يصح تفسيره بالقول فيه من الخطا وليس باليس تفهم من بل تفصيل المقترن في الشرط والاعطاء انه ليس هو ان بين عقود البليات بسيطة
وبين عقود البليات لمركبة فقامن وجهين احدهما بحسب المحكى عنه بالعقد والاخر بحسب نفس العقد وهو الحكاية اما الفرق بحسب المحكى عنه فهو ان
مفاد العقد هو المحكى عنه في البليات بسيطة هو نفس فقر الموضوع ووجوده اولى به وبطلانه في نفسه في البلية لمركبة ثبوت المحمول للموضوع هو
عنه وانفس العقد بما هو عنه فطلقا اى سوا كان بليا بسيطة او بليا لمركبة شتما على الموضوع والمحمول لاختلاف الفرق بحسب الحكاية اى بحسب
نفس العقد فهو ان كل من اجزا للعقد في البليات بسيطة بسيط واما في البلية لمركبة فاحدا لغير اى اما الموضوع والمحمول في الحقيقة متماثل

نفس مفهوم الوجود والعدم والباطل وهو غير النسبة الباطنة فنقول ان الفلك يتحرك في قوة قولنا الفلك موجود وتحركه بخلاف قولنا الفلك موجود
 مثلاً والحق في كل شيء على نفسه بل مركزا من الهيئات البسيطة فنقول الوجود وجودا شاملا من عقود الهيئات المركبة والذي هو عقود الهيئات
 بسيطة فنقول الوجود وجودا شاملا فان عليك ان تعد وجوده ان يخط في ذلك الظن على التفصيل عند انتهى وحل من جهة غيبا التي لم
 بعد على التفصيل عدم الفرق بين قولنا الموجود موجودا اذا اريد به الحمل الاول وبين هذا القول انما عقده بليته بسيطة وظن كون كل قضية
 محمولها الموجب بليته بسيطة ومنها ان المحقق ظن ان على رتب اقدم هو الفرق بين الهيئات البسيطة والهيئات المركبة بان المقادير
 في الهيئات البسيطة هو تجزير الموضوع وتحقق في نفسه وليسته وبطلان في نفسه في البليته المركبة بثبوت المحمول للموضوع واسم البليته بالاحتياج
 البليته البسيطة الى الرابطة فيلزم على تجزير علم التغيرات بين الموضوع والمحمول في الحمل الاول ان يكون القضية انما الوجود موجودا لا مفردا
 تعلق به وانما تفصل القضية البسيطة الاحادية فلا يصح تفسيرها بالقول في القول هو المركب هذا الظن خطأ لا يلزم من كون مفاد الهيئات
 بسيطة هو تجزير الموضوع وتحقق في نفسه وليسته وبطلان في نفسه الاحتياج البليته بسيطة الى الرابطة غاية الامر انها الاحتياج الى الوجود والعدم
 الرابطة وغير نسبة الرابطة فحصل العقد مطلقا سواركان بل يا بسيطا او بيا مركبا كمثل على الموضوع والمحمول ونسبة ومنها ان المحقق علم انه
 اذ قيل للمشهورين الحديثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شيء لا وسيله عنه يكون اجزاء القضية القائمة الوجود موجودا على تقدير تجزير
 الحمل الاول من كون اعتبار تغيرات بين الموضوع والمحمول اثنين في هذا خطأ ان نسبة الائمة متعقبة في كل عقد فيكون في هذه القضية نسبة
 سوى الموضوع والمحمول عند الحديثين فلا يكون اجزاء القضية اثنين على راي الحديثين هذا خلاصته ما عر من حيثها الان في المين على المحقق
 ونحن نقول ان صاحب الان في المين لم يقصر في القول على المحقق فان المحقق قال ولا مستغرض على معنى الحمل الاول من كون تناشرو
 تغيرات بين الموضوع والمحمول بعد ابطال تجزيره المذكور بوجوده خبر هذه العبارة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين ولا تعدد على مفهوم
 بل في الاماكن فقط على ان بعض من يرمي ذلك على ان القضية اتى بمحمولها الوجود الاحتياج الى الالبسة فاذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن
 هذه القضية الائمة واحدة والتعلق به اذا كان اذ الموضوع والمحمول عند مفهوم واحد ونسب الرابطة الاحتياج اليه هيها فيحصل القضية البسيطة
 الاحادية فلا يمتنع القول على غير ذلك من الخاسر انتهى بالفاظها جاب عنه معاصره بان الرابطة التي في الباطل بان الهيئات البسيطة غير محتاجة اليها
 هو الوجود والعدم اعتبر بين الموضوع والمحمول في البليته المركبة فقط لا نسبة الحكمية المسماة بين بين فانها مستعبر في جميع القضايا فلا يلزم
 من اشتغالها انما نسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شيء واحد انتهى فعاد المحقق وقال لا يذهب عليك ان الظاهر الذي ذهب اليه
 القدماء ان اجزاء القضية ثلثة اطرافا ان نسبة التامة انجزته وادراك هذه النسبة على جلا لا دعان هو التصديق وليس هناك امر اخر ان نسبة التامة
 ومفادها حكمية ضمني ذهب اليه هذا القائل يلزم ان يكون الوجود موجودا قضية بسيطة على ذهب لقدماء ما ذكرنا من اني على ذلك على رتب
 المتأخرين يكون اجزاء القضية اثنين فقط لان اجزاء القضية هي المذكرات لا الشك ان المذكر لا يتعد بعدد الالفاظ وهذا لا يغير خلف

فافهم صرا بان اجزاء القضية المعقولة التي كان خبرها عند القدر ثلثة انتهى بالفاطه وبالحاجة فاصل كلام المحقق انه يريد على ما ذهب اليه
 معاصر من تجويز هذا الخمس اكل عدم احتياج القضية التي محمولها الموجود الى النسبة التامة الخيرية ان يكون ذلك الموجود موجودا اذا رتبة
 اكل الدال في قضية بسيطة على ذهب القدر حقيقة ذات جزئين على ذهب لتأخير ما نقل في القائل من المحقق من لزوم كون اجزاء
 هذه القضية اثنين اذ قيل المشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شيء بشي وسلبه عنه وكون هذه القضية بسيطة
 مفهوما وادعى على تقدير الفرق بين الهيئات البسيطة والهيئات المركبة بان المفاد في الهيئات البسيطة هو تجويز الموضوع وتحقيقه في نفسه
 البسيطة وبطلانه في نفسه في الهيئات المركبة ثبوت مفهوم بالموضوع وسلبه عنه لعدم احتياج الهيئة البسيطة الى القضية التي محمولها الوجود
 الى الابطال على تقدير هذا الفرق فافهم على المحقق ليس في كلامه منه عين لا اثر بل مفاد القضية مطلقا هي مفهوم الحكمية الدنيوية على
 ذهب القدر عند المحقق هو ثبوت شيء بشي او سلبه عنه اي النسبة التامة الخيرية لا الجارية البسيطة ومفاد القضية مطلقا بهذا المعنى على
 ذهب لتأخير عن المحقق هو وقوع ثبوت شيء بشي اي وقوع نسبة الحكمية التقيدية والادعاء والافرق عند المحقق بين ذهب القدر
 وبين ذهب لتأخير الابان القدر فاكملون بتشكيل اجزاء القضية مطلقا والتأخير فاكملون بتسريها ففهم قائلون بشتين احدهما
 تقيدية والاخرى التامة الخيرية اي وقوع نسبة التقيدية والادعاء والقدر فاكملون بشتين اما يقولون نسبة واحدة تامة خيرية هي
 كون شيء شيئا او سلبه ليعبرون عنها بثبوت شيء بشي او سلبه عنه ولا يذهبون الى الفرق بين الهيئة البسيطة والهيئة المركبة في
 الحكمية اصلا فيقولون بان اجزاء كل قضية بلية بسيطة كانت او مركبة ثلثة وذهب القدر هو خبرنا المحقق فهو لا يقول بعدم احتياج
 القضية التي محمولها الوجود الى الرتبة لكنه الزم معاصر القائل بعدم اشتغال الهيئة البسيطة على النسبة التامة الخيرية المستدل على ذلك
 بقول العمم بانه على تقدير تجويز اكل الدال بلا اعتبار تفاير بين الموضوع والمحمول على انه تحقق لقضية الاحادية فيما اذا حمل الموضوع على نفسه
 ولما اجاب معاصره باشتغال تلك القضية على النسبة الحكمية المسماة بين بين رد جوابه بان الالزام المذكور عليه ينبغي على ذهب لنا فبين
 للنسبة بين بين الزم حصر اجزاء القضية المعقولة المذكورة في اثنين هما الوجود ونسبة بين بين لوعى على ذهب لتأخير في هذا القائل
 فتعلق بهما ونسب لفرق الذي خبره الى القدر والمحقق وتقول على المحقق القول بعدم احتياج القضية التي محمولها الوجود الى الرتبة
 بناء على ذلك الفرق ففهم ان هذا بهتان عظيم لا يخفى شله من في قلب سليم فراج الباطل سقطا اقروا هذا القائل وتضع عليه دفع
 تدليسي بقى ان المحقق لم يفرق بين القضية القائمة الموجود ووجودا فاعتدت بليته بسيطة وبينها اذا اريد بها اكل الدال في الزم معاصره
 القول بكونها بسيطة احادية لانه لا يلى عدم احتياج الهيئة البسيطة الى الرتبة متمسكا بقول العمم الى عدم تفاير الموضوع والمحمول في
 هذا الخمس من اكل الدال فان هذا الالزام منه يدل على انه ظن هذه القضية اذا اريد بها اكل الدال في الهيئة البسيطة وليس الا مركبة كما يجب
 انظر تحليل اما النظر الفائق فيحكم بان هذا الالزام من المحقق ليس بنسار عدم فترتين هذه القضية اذا اعتدت بليته بسيطة وبينها

انما يريد بها اكل الاول بل نشاوان المحمول في هذه القضية على التقديرين اى سوا عقدت ببلية بسيطة او مركبة اريد بها اكل الاول
 مفهوم الموجود اما ان يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط بحيث لا يحتاج القضية الى جعل ذلك المفهوم فيها محمولا الى النسبة الربطية الثانية
 اجتزائية فيكون هذه القضية اذا عقدت ببلية مركبة واريد بها اكل الاول ايضا غير محتاجة الى الربط واما ان النسبة محمولة او موضوعها او
 محمولها او احدى الطرفين تجزئ هذا النحوس اكل الاول فيكون هذه القضية بسيطة احادية على هذا التقدير والتجزئة ليست هى الا مفهومها
 واصدا هو الموضوع وهو بعينه المحمول بلا تغيير ولا يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط ولا يحتاج القضية مع كون هذا المفهوم فيها محمولا الى
 رابطة بين الموضوع والمحمول هى النسبة الثانية اجتزائية فيكون هذه القضية اذا عقدت ببلية بسيطة ايضا محتاجة الى النسبة الثانية التى
 فيبطل ما ذهب اليه المصدر المعاصر للتحقق من عدم احتمال البلية بسيطة على النسبة الثانية اجتزائية متمسكا بقول الحكماء في تعيين ان
 نفس مفهوم هذا المحمول لا يعنى العقد على نسبة الربط الثانية اجتزائية فلا بد من انعقاد القضية حيثما جعل الموجود فيها محمولا من نسبة الربطية
 تامة تجزئة سواء كانت بلية بسيطة او بلية مركبة بان يكون اكل فيها اوليا واما ذكر سقط ما توهمه المصدر الزيادة في حاشية شرح كلمة الا
 من ان الوجود قد يكون محمولا وقد يكون الربطية ويسمى القضية التى جعل فيها الوجود بلية بسيطة ويسمى غير بلية مركبة وانما سميت الاولى
 بسيطة لان الوجود بذاته تجزئ وتربط الشئ كالهيئة الموضوعه كغير الوجود كالكتابة ونحوها اذا الربط بالشئ فلا يرتبط به الوجود ذاته عليه نقولنا
 زيد وجوده انما مصدره ومخاوه وجود زيد لا وجود الوجود لذاته فذلك يكون القضية ذات جزئين اما قولنا زيد كاتب فمصدره ومخاوه
 وجود الكتابة لزيد فيكون اخره وجود زيد وجود كتابة وجود زيد والذي ذكرنا لاني في كلام القوم ان القضية المعقولة لا بد وان
 تتكلم من اجزاء الثلاثة الموضوع والمحمول والربط فان هذه المعاني الثلاثة كلها حاصلية في البلية بسيطة لكن على وجه يكون الربط فيها
 عين المحمول معنى ان المحمول محمول الربط معالاة بنفسه مرتبط مع غيره الذى هو موضوعه هذا ايضا يدل على ان الوجود صورة
 الاعيان بهما ترتبط الاشياء بعضها ببعض كالحالات الذاتية او العرضية بموضوعاتها فقد ظهر مما ذكرنا ان القضية المعقولة ايضا قد
 تكون ثلاثية وقد تكون ثنائية كالقضية المعقولة انتهى وجه سقوط ان مفهوم الموجود ولو كان بنفسه الربط لكان الربط حيث يحل اكل
 المفهوم على نفسه محمولا اوليا ايضا فلا يكون البلية مركبة ايضا معقولة ثنائية وهو خلاف راءه الفهم ثم ما توهم من كون هذا المحمول نفسه
 الربط ليس مقولا اصلا لان هذا المفهوم مستقل فلا يكون الربط ضروريا المعنى الربطى مفهوم لا يلحظ استقلاله او فهم
 غير مستقل فلا يكون محمولا لا بد في العقد من لاطقة المحمول مستقلا لا وى المفهوم واحد في آن واحد زمانا احدا مستقلا
 وعدم الاستقلال ليس مقولا اصلا اما ما ذكر من ان الوجود يرتبط بنفسه بموضوعه بخلاف غيره فمع انه لا يعقل ارتباط مفهوم بمفهوم
 آخر فليقتضيه منها قضية من دون ان يلحظ بينهما نسبة الربط لا يجزئ شيئا لان الوجود معنى وارتباطه بنفسه بموضوعه معنى آخر فلا يكون
 القضية منعقدة بل ان نسبة الربط واما ما ذكر من الفرق بين مصدر اكل البلية بسيطة ومصدر اكل البلية المركبة فلا يوجب استقلال

النسبة الرباطية الحكيمة من البلية البسيطة في مرتبة الحكاية وكلام القوم صريح في انه لا بد في كل قضية مقولة من اجزائها ثلثة خبرتين متقلين
 بالمفهومية خبر غير مستقل بخلافها من الطرفين من جهة الملاحظة عالها والارباب في انه من انما لا توهم حصول هذه المعاني الثلثة في البلية
 البسيطة بان يكون المحمول محمولاً والرباطية معاً لا يجوز فطرة غير موقوفة وكون الوجود صورة في الاعيان باطل بينايات قد ذكرنا هذا
 منها فيما سبق ولو كان الوجود صورة في الاعيان ورافعاً للنسبة المبهمة الموجودة في الاعيان لكان بالضرورة بين المبهمة وبين الوجود
 ارتباط مغاير للطرفين مفهومها وكان ذلك لارتباط مفهومها بالقضية القائمة المبهمة موجودة فيجب على ذكره وبهذا ظهر ان من
 ذهب الى ان الوجود زائد على المبهمة امكنه عارضاً لها في نفس الامر لا يحصل من القول بان مصداق البلية البسيطة هو الارتباط
 الذي يربط بين المبهمة وبين الوجود في نفس الامر كما ان مصداق البليات المركبة التي محمولاتها صفات زائدة على موصوفاتها كذلك ثم
 ان زعم الصداق الشيرازي من عدم احتمال البلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية وازعمه الصداق الشيرازي من كون محمولها محمولاً
 والرباطية مع بطلان كليهما بما عرفت مفصلاً باطل بوجه اخر منها ان الذين القائلين بزمان ان البلية البسيطة ليس فيها نسبة
 تامة خبرية سوى المحمول ان البليات المركبة ناطقة عليها وبذلك نعم تهاافت لان قولنا الكاتب موجود مثلاً القضية موجبة بليته بسيطة
 منعكته لعكس تقيم على قضية موجبة بليته مركبة هي قولنا الموجود كاتب لعكس تقيم عبارة عن تبديل طرفي القضية مع بقا الكيف كما
 لا يخفى على من طالع مختصر المنطق ففهم القضية التي هي عكس البلية البسيطة اما شمله على نسبة تامة خبرية مغايرة للثابتين فلا يكون
 لعكس تقيم عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقا الكيف بل يكون عكس بليته بليته عبارة عن تبديل الثابتين مع ان ثلثي
 انعكس خبر آخر لم يكن في الاصل هي نسبة التامة الخبرية ويكون عكس بعض البليات المركبة لقولنا الموجود كاتب عبارة عن تبديل الثابتين
 مع ان نقص من الاصل خبر وهي نسبة التامة الخبرية وبهذا خلاف خفيف جداً وغير شمله عليها فخطا زعمنا ان احتمال البليات المركبة كقولنا
 نسبة التامة الخبرية للمغايرة للثابتين في منها ان القوم كلهم اجمعوا على ان الكلمات الوجودية هي كان الناقصة واحاطتها بالزمانية وانما
 بمواد تدل على نسبة الرباطية وبها يتأمل على الزمان وانهم لم يشكوا على ان الكلمات الوجودية هي كان موجوداً وازيد يكون موجوداً وازيد يكون
 موجوداً احتياطاً بليات بسيطة فلفظ كان يكون ويكون المودة على نسبة الرباطية التامة خبرية بما دلتها كانهما دالة على الاختصاص بها
 فيبطل ما ذهب اليه الصداق من عدم احتمال البلية البسيطة على نسبة التامة خبرية ويلزم على اصحابها ان يكون كل من تلك القضايا البليات
 بسيطة شمله على الثابتين خبرتين احدهما الموجود المحمول الذي هو الرباطية ايضاً على راءه والاخرى الرباطية الزمانية التي هي احتمال القضية
 واحدة على الثابتين خبرتين كاللحظة على احد او غير ذلك على نسبة التامة الخبرية بما دلتها بانها هي دالة على الزمان فلفظها باطل بالهبة
 والاصح ونسبها الى الصداق المتحقق للداعي قائل باشتغال البلية البسيطة على نسبة واحدة هي نسبة بين ثين ولا يقول باشتغالها على
 نسبة تامة خبرية وهذا لا يتقيم على ذهب اصلاً ما على ذهب القوم فلا نفهم لا يقولون بنسبة بين ثين اصلاً ما على ذهب المتأخرين

تحتاج اليه بخلاف البلية المركبة فانها بحسب كل اعتبارين تحتاج اليه انتهى وبذلك مطابق لما ذكره القائل في الحكمة واليه قال القائل
 في بعض كتب ايدان الحكاية في نفس مفهوم القضية والحكي عنه مصداقها ونسبة انما هي في الحكاية دون الحكي عنه والتغاير بينهما بالذات
 لا بالاعتبار انتهى وبذلك ايضا بخلاف لما قلنا عنه انفا فانظر الى التباين بين كلماته وهي مع ما فيها من التباين والتناقض لا تتفق
 ان بعضي اليها فاصلا عن ان يعول عليها اما قولان ثبوت شئ بشئ في مرتبة الحمل يتاخر عن ثبوت المثبت له فلا بد ان اراد ان يطلق
 ثبوت شئ بشئ في مرتبة الحكاية الذهنية يتاخر عن ثبوت المثبت له في الواقع اي ان النسبة التي اعتبرها الذين متاخره عن مجرد ثبوت
 له فلا يتوجب عليه ما اورده عليه بقوله فالتعليل الخ فان الكلام على هذا التقدير ليس في هذا التقدير مصداق الحكي عنه بل في مرتبة الحكمة
 الذهنية حتى يقال ان ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد في البلية المركبة دون البلية البسيطة الى آخره فان البلية المركبة البلية
 البسيطة بيان في الاشتغال على النسبة الرابطة في مرتبة الحكاية عند القائل ايضا ولا يحتاج الى ما اجاب به من انه لا يلزم من ان يكون
 وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض ويلغو قوله كيف وقيام الوجود بالبلية ضروري وكيف ونسبة الرابطة
 الذهنية ليس معناها قيام الوجود بالبلية ولو كان الوجود بقيام بالبلية فانما هو في مرتبة الحكي عنه لا في مرتبة الحكاية الذهنية التي فيها الكلام
 وان اراد به ان يطلق ثبوت شئ بشئ في نفس الامور واقع الحكي عنه سواء كان بالفضل له الى المثبت له وانتم عنه يتاخر عن
 المثبت له في الواقع بطل سياق كلامه حيث نفى تاخر ثبوت شئ بشئ عن ثبوت المثبت له على الاطلاق في مرتبة الحمل اي مرتبة
 الحكي عنه فخص تاخره عنه بالانصاف لا انما هي وذهب الى كون الانصاف بالوجود انتم اعيا عدم تاخر الانصاف لا انتم اعيا
 وجود الموصوف واما قوله فلا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض كيف قيام
 الوجود بالبلية ضروري فما يعقبنى به العجفانه ان اراد به ان الموصوف بالوجود ليس موضوعا في محلا مستغنيا عن محال الذي هو
 الوجود وان كان محلا للوجود وكان الوجود ما لا فيه فاحصل كلامه يرجع الى ان محلا للوجود لا يسمى موضوعا في الاصطلاح بل

الحمد لله الذي بفضل العظم ومنه بحسب قد استتب طبع الحواشي العتيقة العجيبة الانيقة
 الغربية المتعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تجاوز عنه الله تعالى وتبارك
 الموفق للساجد بجزال العلوم العقلية السليمة في براري الفنون الحقيقية الصائدا وابدلت في
 الصاعد على عرش التحقيق المولوى محمد فصل حق النخبة ابا دى عالم الكرم ذوالالايد
 بكرة الممادى الى يوم التنادى في مطبع مصلح المطابع الواقعة في بلدة دبله سنة ١٢٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

تذكرة الحاشية المتعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك المولقة للمولوي فضلي الخيري ابادي ومولفها



الحمد لله الذي جعل العلم الواحد من العلوم وهو المنطق آلة للمعاداة - وبيد على العقل وسببها سواه - واصلة على غيبه ابتهني مضاد - وعلى آله واصحابه الذين بهم يباهى
اما بعد فيقول العبد الفقير الى الله الخراج مصلح الدين الراعي عنده يوم الدين - ان شيخ السلم للقاضي مبارك خاضعة له تعالى وتبارك قد نشرته بين
طالبى العلم ومعلية تسانت واشكاله - وانشره عنه واصفاله - وكثير من العلماء قد علقوا عليه التعليقات واحجاشي - لتزجل عنه الغواشي فلم تظن من كشفه شيئا
الا التعليقات للفاضل المشهور بالمنطق والعلوم العقلية بين اهلهم وبها يعرفون من الغريب الى بشرق المولوي الفضل بن الخيري ابادي عالمه له بكارة المتبادي
يوم ينادى النادى الذي هو بحر المنطق والعلوم الحكيم من شرب قطرة منه فقد صار بحر الاساطيل له شيئا لا يخفى سم له مرجعا يجذب اليه كل مستاذ لا يخفى ان
كنت في ذلك مما اقول - فمن مولفاته التعليقات المتعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تشهد على قولى بلا فضول - فان ما يتبد ويدل على حال الفاعل
حال المفعول - فانظر الى هذه الحاشيا والتعليقات لينظر لك فيها من غرائب التوضيحات والتحقيقات واين كل شيئا مما فيها على الاجال - فانها فيها المطابقة
لتفصيل شريعة الحال - يستحق لما يقال - ان هذه التعليقات ظهرت ما خفى في الشرح من المعاني - ونحت ما خلق فيه من الالفاظ والهيئات - ونحت ما فيه من
السائل وجعلها مشقة كالشئ باللائل فتمت تحقيقا ليس فوقه تنقيح - ونحت توضيحا لا ينفك توضح - واشتملت على تحقيق وتيسير لكل مسألة مشكلة وتيسير
السائل الحقيقية - فتمت على تنقيح وتيسير لكل بحث من المباحث المتعلقة بالهوية اشغل عليها الكتب المنطقية القديمة - فليد الحاشيا فانها ما حقق في هذه
الحاشية ما في الشرح فقبل حق فيها ما فيه وما في سائر الكتب المنطقية القديمة وما في المنطق وانثبحت الحق في ما اختلف فيه من المسائل بالبحج القاطنة
المينة الراضية بحيث اخلت حقيقة على كل ذكى ونهى وعلى كل ابركار كل وبتدناقص - وتبين الطالب بعبارة واضحة غاية عن اللغات المشككة بعجزها
كل بتدو مشقة - والذين يدعون انهم يعلمون بالمنطق وما هم بعالمين جميع يروون هذه الحاشية بغير فون ان لغوهم كانت عارية عن نقوش المنطق
وان المنطق ما في هذه الحاشية وان في هذه الحاشية ليس بالكتب وزبدة سائر الزبدة وان فيها ليس فيها من كانت عنده هذه الحاشية كان
يكتبها ولا يربها احد ولو كان طالب الرواية يحيل بالغ حيلة فهذا العبد العاجز حاجه مصلح الدين عنده الله عنه يوم الدين اراد ان يشيخ هذه
الحاشية بحليل الشان - الباهر البرهان لم يعم فانه ما في الحق ليس بها اكثر من خمس ولا اجال - فطلب شيخه هذه الحاشية القديمة من شمس العلماء
المولوي محمد عبد الرحمن الخيري ابادي - ابن الحاشي العلماء فاعطاني تلك النسخة بلا روية لما كان بين ابويه وبين ابائي من المحبة القديمة والالفة العظيمة
واعطاني حق تاليها البينة - فاعلموا ايها الطالبون والعالمون ان هذه النسخة المطبوعة مشقولة من تلك النسخة القديمة واعلموا ايضا ان
هذه الحاشية لا جدى من تفريق العصاد وان هذه الحاشية تقضى عن سائر الكتب فليكن ان تشتغلوا بتعليلها وتعليقها فانها قد وى الحق كنتم تطلبون
فانتم تجدونه واخبره وعلمنا ان الحمد لله رب العالمين واصلاة على رسوله وآله وصحبه جميعين

زيج الاول سنة ١٣١٠ هجرى نبوى

